KIRKE OG KULTUR



INNHOLD:

HEFTE 4  APRIL 1933  40. ÅRG.

REDAKTØR: EIVIND BERGGRAV

Kirke og kultur utkommer med 1 hefte hver måned undtagen i juli og august. Abonnement kr. 10.00 pr. år, utlandet kr. 12.50. Kan bestilles på postanstalter, hos bokhandlerne og i ekspedisjonen, Rådhusgaten 30B.

REDAKSJONELLE NOTER

BESPOTTELSES-PARAGRAFEN.

Hån og spott er *menneskers* redsel. Vi assurerer oss alle så godt vi kan mot å bli *nedverdiget.* Hån og spott kan derimot bli en frisk religions propagandister, — religionen selv har aldri noget å frykte av dem. En aldri så åndfull infamitet overfor levende tro går uvegerlig til sist ut over den som serverer den og over dem som gouterer den. Gudsliv kan aldri skades ved hån, men ofte kan det bli ildnet til sterkere glød.

Det vanskelige er nettop dette at gudslivet her på jord er representert gjennem mennesker. Det er *vi mennesker* som kjenner oss såret i vårt allermenneskeligste, når det religiøse liv blir offentlig forhånet. Ikke religionen krenkes, men *vi.*

Bør vi da søke vern hos menneskemakt mot å bli slik medfaret?

Det er almen erfaring at når vi en sjelden gang oplever en virkelig forhånelse av det evige, av Kristus, av nadverden, så blir vår tro ennu inderligere, viljesopgjøret ennu skarpere, det evige ennu mer styrket. Det evige vokser ved at vi forringes. Behøver vi da for det eviges skyld å søke vern hos sverdet, selv om det kunde svinges med full rett?

Nei, men det er en almen-menneskelig følelse som oprøres, sier man; og så må det menneskelige rettssamfund reagere.

Først en bemerkning: det er av stor verdi at en slik almenmenneskelig følelse oprøres. Offentlig hån mot hellige verdier utløser alltid en underlig samhørighetsfølelse med det hellige, også hos dem som til daglig ikke er sig slikt bevisst. Der er liten fare for at hån skal påvirke de ellers indifferente til ennu større indiferentisme. Forhånet kristendom har i historien aldri betydd en veksthemmet kristendom.

Tilbake blir det felles-menneskelige at samfundet som sådant setter grenser for *enhver* form av offentlig råskap overfor immaterielle verdier, religiøse såvel som andre. (Grunnlovens § 100). Men det er da mer *samfundet* (som helhet) der skal be-

skyttes mot forråelse, enn det er religionen som sådan der skal vernes.

Når det gjelder hånende ord mot religionen, bør man være *særlig* varsom med å forsøke sig på utvortes avstraffelse, først fordi det lett gir bakslag, men især fordi den sterkeste vakt i åndelige ting alltid er den som ikke er uniformert, men som reagerer spontant i alle sunde menneskers eget bryst.

Guds liv i menneskers sinn hverken *kan* beskyttes eller *trenger* beskyttelse. Menneskers følelser derimot både kan beskyttes og trenger beskyttelse, men isåfall må det skje på *menneskelig* fellesbasis, ikke som noget ekstra for oss kristne. Hverken vi eller våre menneskelige institusjoner er hellige, vi fortjener derfor ingen særbeskyttelse *som «hellige»*. Vi burde helst la være å *påkalle* den for ikke å falle i fristelse til å tenke for høit om oss selv.

NADVERDEN.

Det egentlig alvorlige i den såkalte «Øverland-sak» er ikke Øverlands spott. Heller ikke er det lagrettens lovstridige frifinnelse. Det alvorlige er de realiteter som ligger bak det hele. Disse realiteter er gudsbilledet og nadverden. Især angående *nadverden* er der mange som for alvor er i villrede. De såkalte «sakkyndige» som var mobilisert i saken — vel å merke som privat engasjerte parts-sakkyndige, — har gjort kirken den store tjeneste å gjøre selve realitetene aktuelle. Det som blev fremført i retten skulde jo dels vise nadverdens *religionshistoriske* stilling og dels utrede «psykologisk» hvad nadverden betyr for *nutidens kristne.* Intet kan være mer velkomment enn at begge disse punkter blir tatt frem nettop nu og at der skaffes en slik bakgrunn som den de to professor-vidnesbyrd gir.

Som et bidrag til det arbeide teologien nu må yde overfor de mange som i alvor ønsker rettledning har vi bedt nordens beste kjenner av urkristendommen, *professor dr. A. Fridrichsen,* om en oversikt over det religionsvidenskabelige forhold efter nutidens forskersyn.

Om nadverdens *motiver* — for det kan vel ikke være annet der siktes til med talen om dens «psykologiske» innhold? — skal det bli talt i et følgende hefte. Der kan ikke tales nøitralt

«videnskabelig» om disse motiver. Der må tales ut fra den kristnes virkelighet. Og da er der ingen andre enn kristne som kan tale.

Våre menigheter, lærere og prester må nu gripe leiligheten til å få åpnet synet hos mange fler for nadverdens innhold og plass i kristenlivet.

VÅRT GUDSBILLEDE.

Hvem av oss makter å forestille oss Gud? Fantasien og kunsten søker å hjelpe oss, vi tar med takk imot det, *men det er farlig hjelp også.* Tanken søkte lenge en orientering, en næsten geografisk kosmisk orientering av himmel og bolig for Gud. Men det var farlige stillaser, for de kom i lengden til å skygge for *det lys hvortil ingen kan nå.*

Troen står overfor det menneskelig sprengende når den står overfor Gud. Det hadde ikke vært til å utholde hvis ikke Kristus var. Det eneste konkrete, men også det fullt tilstrekkelige, har vi i den visshet at Gud er den som sendte Kristus, og at i Kristus har vi Guds hjerte mot oss åbenbaret. Det er ved å fastholde dette og ikke ved stadig å kontrollere våre filosoferinger om Gud at vi rektifiserer våre tanker om ham.

Så lenge dette er levende i oss at den enbårne sønn har åbenbaret Guds sinnelag mot mennesker, så lenge blir også visse barnlige *hjelpelinjer* til en gudsforestilling helt naturlige og på sin vis sanne. *Løsrevet fra Kristus* er alle slike forestillinger *bedrag.* Der er ingen som kan komme til Gud ved å tenke sig til hans egenskaper.

Men Kristus selv åpner hele barnets billedverden for oss uten derved å forveksle billede og materialitet. Hvordan er det når vi ber til Vår Himmelske Fader? Skal vi først behøve å si oss selv at nu må vi næsten krampaktig passe på at Gud er en ånd og bor i et lys hvortil ingen kan nå?

La oss ta en parallell. Selv en professor i astronomi tenker og sier om morgenen: solen er ikke *stått op* ennu. Vilde man bebreide ham en slik antropomorfisme, en slik videnskabelig unøiaktighet, så vilde han med rette si at det er av rent praktiske grunner han sier og tenker slik, det vilde være altfor tungvint å skulle stille hele det kosmiske problem på benene hver

gang, og hans naive sproguttrykk forvirrer dessuten ingenlunde hans eksakte grunnlag.

Om der nu skulde være nogen som virkelig «forestiller» sig noget i likhet med en Faders ansikt når de ber til Gud — kan da professoren si at de tilber en gammel mann og *holder Gud for et menneske?* Han vilde skamme sig for å nevne det hvis han var en alvorlig mann som hadde beholdt evnen til å skille mellem hjelpelinjer og realiteter.

Det kan vel stundom være heldig at vi blir minnet om at billeder er farlige. Fordi de *kan* bli selvstendige og friste oss til å trekke følgeslutninger ut fra selve billedene. Den som lever i Kristi samfund kan aldri *trygge sig til* noget slags forestillingsbillede av Gud.

Den kristne lever i en spenning, han kan aldri av sig selv finne frem til og fiksere Guds trekk. Han vil stadig opleve at de *viskes ut* for ham og han atter helt og alene blir henvist til Kristus for gjennem ham å finne Guds hjerte. Kristus er på én gang Gudsbilledets vokter og dets levendegjører.

FORTAPELSENS MULIGHET.

Det er ofte slik at former som dyrkes lenge og sterkt, kan bli en fare for den sannhet som de skulde verge. Slik er det gått med begrepet «den evige pine». Ved å urgere forestillings-*billedene* kom man til å skjule det *evangeliske* i deres alvor. Der kom det øieblikk da man mente i forferdelse å måtte forkaste billedene, — og så gav man deres alvors-innhold op med det samme.

Det kan ikke nektes at der kommer noget relativerende og utflytende over vårt evighetsansvar så snart usikkerhet eller fortielse inntar den plass som den gamle doms-trussel efterlot tom. Men det skal på den annen side heller ikke nektes at det har vært et dypt kristelig alvor i reaksjonen mot det syn som en professor fremholdt like efter århundredskiftet med de ord at synet av de fortaptes pine var en del av de saliges glede. Det var ikke bare *humanitet* som gjorde oprør mot slikt.

Men humanitet er en listig tanke. Den gjør sig bred på urette plass så snart en for kjød og blod ubehagelig evighetssannhet ikke lenger får leve sterkt og klart hos oss. Med for-

tielse av evighetsansvaret smatt den humanistiske svekkelse inn i kristenlivet.

Det er derfor sikkert et sundt opgjør vi nu er kommet op i ved debatten om det evige ansvar. Det gjelder på den ene side å få billeduttrykkene rett vurdert og på den annen side å få *realiteten* i Jesu forkynnelse uavkortet frem. For Jesus var fortapelsens mulighet en u-utryddelig kjennsgjerning.

Men det er noget forferdelig hvis vi mennesker benytter dette til å skape fantasi-redsler og til å skremme andre med. Dommen i kristendommen er alltid rettet *mot mig.* Overfor oss selv personlig er det at ansvaret skal tendes ved fortapelsens mulighet — og i vårt forhold til andre: *kjærlighetens iver.*

Og så må vi overlate litt til Gud — når det gjelder *detaljene.* Det siste ord blir aldri vårt. Dom er et sterkt ord, et ubehagelig ord, et sant ord, men hos Kristus er det et ord fullt også av velsignelse og av nåde. Kristi dom er en dom i kjærlighetens favn.

NAZI-KIRKE.

Den store fare for Tysklands kirker nu er at Nazis borgerblokk vil ta dem i sin beskyttende favn. Kirken løftes høit i deres program og deres reklame. Der er ennu nogen menn i kirken som forstår den fare som ligger i dette. Det er imidlertid vanskelig for dem å gjøre sig hørt, for det er så behagelig for religionens representanter å bli tatt under armene av de sterke, det gir slik trygghet å kunne appellere til dem. Men overfor alle slags nazi-kirker vil det store Mene Tekel være den nazareer som levet og døde *for alle.* Parti-alliancer har til alle tider betydd ubotelig skade for hans kirke.

KIRKENS NADVERD OG RELIGIONS-HISTORIEN

Av professor dr. A. FRIDRICHSEN

At den kristne kirkes sakramenter, vannbadet (som dåpen oprinnelig var) og måltidet, fra første stund har vært gjenstand for den sammenlignende religionsforsknings levende opmerksomhet, er en naturlig sak. Her har vi jo et kultisk-sakramentalt innslag i den ellers rent åndelig-etiske kristendom, ett innslag som uten videre fører tanken hen på lignende foreteelser i andre religioner og ikke minst i primitiv religion. Det almene religionshistoriske omdømme om dåp og nadverd i «parallellforskningens» blomstringstid var da også at vi her har innenfor kristendommens ramme i omtydning og foredlet form bevaret et primitivt religionselement, som på naturstadiet var av rent magisk karakter og i grunnen alltid beholder noget av denne.

Hvad særskilt det hellige måltid angår, så må det sees som en siste utløper av et religiøst behov, som på et primitivt trinn ytret sig som kannibalisme (fortæring av mennesker for å tilegne sig deres sjelekraft) eller som rituell fortæring av guddommen i form av et menneske, et dyr eller et næringsemne (Mexiko, Egypten o.s.v.). I gresk religion pekte man gjerne på Dionysostyren, som blev revet i stykker og fortæret av bakkantene, og som formodes av disse å ha vært ansett som en inkarnasjon av guden selv[1]). I videre mening hører alle offermåltider hjemme i denne sammenheng, forsåvidt som de skal oprette en magisk mystisk forbindelse (en kommunion) mellem guddommen og kultuskretsen.

De *nærmeste* historiske forutsetninger og religiøse analogier må naturligvis bli å søke i de hellenistiske mysteriereligioners hellige måltider og dertil hørende orientalske sakramentmagi.

---

[1]) Hvilket er tvilsomt nok, jfr. *Reuterskjöld,* Die Entstehung der Speisesakramente, 1912.

Denne innføielse av kirkens nadverd i en religionshistorisk utvikling med primitive røtter og en gjennemgående magisk karakter har fra teologisk side alltid møtt kraftige forbehold, både av metodiske og saklige grunner. Den kristne almenhet har derimot ikke reagert synderlig merkbart, antagelig fordi sakramentenes stilling i protestantismen lenge har vært svak. Man har ikke kjent det så, at større livsverdier har vært truet av forskningens synspunkter og resultater, og man har derfor tidd til disse, naturligvis uten derfor å anerkjenner dem. Nu er det jo tegn til at vi står foran en kirketid med dypere forståelse for nadverdens centrale stilling i det kristne samfundslivet, en tid med en kraftigere realisme i forholdet til Kristusvirkeligheten.

Samtidig hermed finner vi at den sammenlignende religionsforskning befinner sig i revisjonistisk selvopgjør. Fremfor alt er man ferdig med parallellmanien; man har opdaget at på den vei vinner man ingen virkelig forståelse av en religion. Man tvert om bare karikerer den. Bakom parallelljakten ligger en dogmatikk, nemlig den anskuelse at alle religioner er utgått fra primitivisme, og at denne primitivisme er helt igjennem behersket av magi. Men begge disse punkter i den tradisjonelle religionshistories dogmatikk er mer enn tvilsomme. Den s.k. «primitive» religion blir et stadig mere differentiert problem, jo lenger *primær*forskningen går sin gang. Alle de gamle, lettvinte slagord: «mana», «sjel», «kraft», og fremfor alt «magi» blir problematiske. Dette er et forhold som det her naturligvis bare kan henvises til[1]). Men alle våre kulturfilistre og religionsdilettanter burde kraftig tilholdes å tie om disse ting heller enn lenger enn nødvendig er holde den almene bevissthet bundet i en overvunnet og antikvert fordom.

Hvordan har det sig da med det første punkt: At alle religioner har sin rot i primitiv fromhet? Denne evolusjonistiske tanke er også for lenge siden satt på avskrivning. Nogen virkelig religions-«historie» er vi ikke istand til å skrive, dels naturligvis fordi vi mangler kildemateriale, men dels og hovedsakelig fordi det ikke eksisterer nogen slik historie. Bare i de almindeligste omriss kan vi gruppere og periodisere religionene,

---

[1]) Representanter for fremskrittet her er f. eks. *V. Grönbech, Brede Kristensen, J. Hauer, K. Th. Preuss* og på sett og vis *Levy Brühl.*

og ytterst få er de tilfelle hvor vi kan påvise en sikker påvirkning av en religion på en annen. Enhver religion, også kristendommen, har krav på å forståes ut fra sig selv og ikke ved hjelp av fjerne og sannsynligvis misforståtte, historisk uvedkommende analogier.

Dermed er naturligvis ikke sagt at den *sammenlignende* religionsforskning ikke er til noget gagn. Den har jo bl. a. skapt en almen religiøs fenomenologi, som i all sin grovhet og usikkerhet er uundværlig. Og alt sammenligningsmaterial er naturligvis verdifullt for studiet av en konkret religiøs foreteelse. Men ikke så at man har løst problemet med ett slagord som «magi» eller «kannibalisme». Men bare så at de *almindelige* forutsetninger for den religionshistoriske foreteelse trer i dagen som kulturell og morfologisk bakgrunn for den. Det er selvsagt ikke uten interesse for studiet av den kristne nadverd å kjenne spisesakramentene i de forskjellige religionsgrupper — så langt de da kan fattes av oss. Men dermed er bare fenomenets formelle og psykologiske betingelser klarlagt. Det symbolske behov i religionen har jo bare et begrenset fond av uttrykksmidler til sin rådighet, blandt hvilke naturligvis menneskelivets hovedfunksjoner, deriblandt det å spise og drikke, ved sin egen indre kraft og betydning må tre i forgrunnen. Men hvad er det da for en religionsvidenskap, som lærer at en åndelig religion er kompromittert som primitivisme, om den har en terminologi eller kultus som anvender disse almenreligiøse grunnkategorier? Det er ikke religionsvidenskap; det er kvasividenskapelig barbari. Det er hån mot all videnskapelig metode.

Men vi må gå ennu lenger i vårt kritiske omdømme om disse «sakkyndige». De snakker om «magi» og vil derigjennem stille kristendommen på «naturreligionens» nivå. Men vel å merke en misforstått og karikert naturreligion. De herrer gjør samme urett mot de primitive stammers hellige måltider som mot kirkens nadverd. Og det hele kommer av at de selv ikke har det ringeste begrep om religion men henger fast i nogen overfladiske, mekaniske, nu uthulede kategorier. Deres tale om «magi» betyr derfor bare at de stempler all levende religion som svartekunster, all tro som overtro, og dermed sig selv som irreligiøse. De forstår hverken primtiv religion eller kristen

tro. Og derfor tegner de *først* et vrengebillede av primitiv religion og setter *siden* kirkens sakrament i relasjon til det! Det blir virkelig å ophøie en feil i annen potens.

*

En modern, samvittighetsfull religionsvidenskap må hvad kirkens nadverd angår først og fremst studere de eldre kristne kilder. Kunnskapen om andre religioners spisesakramenter kan gi stemningsbidrag, men må fremfor alt tjene som bakgrunn for utarbeidelsen av det kristne Herremåltids egenart og *nærmeste* historiske forutsetninger, som er jødisk måltidsreligion. Hvordan ligger da saken til?

Våre tanker om sakramentet er naturligvis på avgjørende måte bestemt og preget av *Luther.* Og da hovedsakelig av hans brudd med den katolske forvandlingslære (transsubstantiationen); mindre vel av hans energiske kamp mot Schweizer-reformatorenes billedlig-symbolske nadverdlære. Den moderne lutherdoms stilling til nadverden er altså utpreget antimagisk. Det som stadig betones, er sakramentet som det «synlige ord» *(verbum visibile)* og det av Luther så kraftig hevdede synspunkt at Guds *løfte* er sakramentets grunn, og *troen* betingelsen for dets mottagelse. Her er ingen plass for det magiske. Snarere kan man spørre om dette måltid således opfattet kan kalles et *sakrament,* en objektiv bærer av Guds nåde. Det var jo nadverdens virkelig sakramentale karakter Luther stred så kraftig for mot Schweizerne, da han skrev på bordet sitt *hoc est,* «dette *er.*» Guds sønn inkarnerer sig i nadverden, som han en gang inkarnerte sig i Mennesket Jesus. Denne åpenbaringsrealisme bærer hele Luthers sakramentbegrep. Gud fremtrer ikke bare i sitt ord men også i den synlige natur, og nadverden er det sted i denne synlige natur, der Gud efter sitt løfte *alltid* er å finne for troen[1]). Brødet og vinen er åpenbarings*form* og forblir altså brød og vin og utenfor selve nadverdhandlingen *(extra usum)* vanlig mat og drikk. Åpenbarings*innholdet* er gitt i ordet («for eder»), er altså ikke en

---

[1]) *E. Sommerlath,* Der Sinn des Abendmahls (1930); Sakrament und Gegenwart (1930).

upersonlig kraft men en personlig realitet, som forener sig med måltidets symbolikk, den inderlige tilegnelse.

Å tale om kannibalisme og magi her hører ingensteds hjemme, ikke heller når det gjelder Luthers realistiske nadverdlære. Vil man betegne den som magi, da må man sette dette navn på *all* tro på en personlig oververdslig virkelighet, altså betegne selve den kristne Gudstro som grov overtro og ikke bare nadverden. Sakramentet i luthersk mening ligger direkte i konsekvensen av den kristne Gudstro, som er bundet til Guds åpenbarelse i kjød gjennem Jesus Kristus. Da skulde også troens Kristus være en magisk skikkelse, hvilket formodentlig også er meningen, og som i klarhetens navn burde sies.

Saken er altså ganske klar hvad moderne evangeliske nadverdtanker angår. Å kalle dem «magiske» er å stemple den kristne tro på en levende Gud som magi. Men dermed opheves selve magiets begrep, som jo nettop hviler på forestillingen om magikerens, handlingens og gjenstandens vilkårlige makt over de guddommelige krefter.

*

Men et viktig spørsmål er nu, hvordan den evangeliske kristendoms rent åndelige nadverdtanker forholder sig til Det nye testamente og urkristendommen: Er det en indre sammenheng her, eller er det et brudd?

Spørsmålet om reformatorernes utleggelse av Det nye testamentes nadverdsteder skal ikke opta oss her. Det gjelder å få frem hvad som ligger i disse tekster, lest og tolket i religionshistorisk lys. Dette krav reistes først klart av *Albert Eichhorn*[1]); med «religionshistorisk» mente han egentlig «ut fra tekstenes egne forutsetninger»; først i annen linje kommer hensynet til parallelle foreteelser i samtiden[2]). Eichhorn var overbevisst om at perikopen om nadverdens innstiftelse i de synoptiske evangeliene er en kultisk-sakramental tekst og ikke historisk tradisjon: Jesus optrer her i en sekundær rolle, som kultusstifter. Den synoptiske perikope har samme uhistoriske karakter som 1 Kor. 11.

---

[1]) Das Abendmahl in Neuen Testament (1898).

[2]) *H. Gressmann*, Albert Eichhorn und die religionsgeschichtliche Schule (1914).

Denne anskuelse har vunnet mange tilhengere[1]) men også møtt kritikk[2]). Overhode råder det skarpe motsetninger i forskningens stilling til nadverdens eldste historie. Litteraturen om dette spørsmål er næsten uoverskuelig, og meningene, som sagt, delte. Tolkningsforsøk og hypoteser er fremsatt i stor mengde[3]). Men det er ikke nødvendig her å ta stilling til det innviklede problem om den kristne nadverds oprinnelse. Spørsmålet om avskjedsmåltidet og hvad der skjedde, er viktig men ikke avgjørende for det spørsmål vi her har for øie: Kirkens nadverd og religionshistorien. Det er *kirkens* nadverd, som i øieblikket er trukket frem, og der spørres ikke da mest efter Jesu grunnleggende ord og handling. Men det er naturligvis betydningsfullt om det kan gjøres sannsynlig at kirkens nadverdtanker og nadverdhandling utspringer fra den historiske Jesus og hans disippelkrets.

Det kan derfor være verd å nevne kort de to nyeste forsøkene på å komme frem til den historiske kjerne i synoptikernes nadverdperikope: *H. Lietzmann*[4]) og *Karl Ludwig Schmidt*[5]).

Lietzmann finner i urkristendommen to typer av religiøse måltider: Den ene er «frydemåltidet» i urmenigheten (Apostelhistorien), den andre typen er det kultiske «minnemåltid» som møter oss hos Paulus i Første Korintierbrev. — Urmenighetens frydemåltid var en fortsettelse av fellesmåltidene i disippelkretsen under Jesu forsæte. Også efter Jesu bortgang kjente disiplene sig som en sluttet kameratkrets i likhet med en jødisk «chabura», men nu under ledelse av den til himlen ophøiede herre. De samlet sig «i hans navn» til bordsamfund, hvor Kristus var nærværende i ånden hos sine (Matt. 18, 20). Måltidet var enkelt, hovedretten var brød («brødsbrytelse»), som en av deltagerne brøt og fordelte som innledning til måltidet. Drikken var vann. Stemningen var eskatologisk, opløftet, ja

[1]) F. eks. *Heitmüller* og *Weinel*.

[2]) Fremfor alt fra *Albert Schweitzer;* men også fra *Johs. Weiss, Goguel* o. fl.

[3]) Jfr. *A. Schweitzer,* Das Abendmahlsproblem (1901); *B. Frischkopf,* Die neusten Erörterungen über die Abenmahlsfrage (1921).

[4]) Messe und Herrenmahl (1926).

[5]) I «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» 2. Aufl. Bd. I (1927) sp. 6. ff.

jublende og gav sig uttrykk i forbederens «*Maranata*», «Herre kom!» — som besvartes av de andres enstemmige «*Hosianna!*»

Den andre typen fortsatte ikke det *daglige* bordsamfund i disippelkretsen omkring Jesus, men knyttet sig til en overlevering om Jesu *siste* måltid med disiplene og var et måltid til minne om Kristi død som offer til besegling av en ny pakt. Men også det hadde et eskatologisk moment: Det forkynner sammen med Herrens død også hans opstandelse og nær forestående gjenkomst.

Lietzmann mener altså at nadverdperikopen hos synoptikerne virkelig er en historisk tradisjon på linje med de andre bestanddeler av lidelseshistorien. Matteusformen av denne perikope er en kultisk stilisering av Markus. Og Lukas' eiendommelige form (L. foretrekker den kortere tekst med ordet om påskelammet og så begeret og brødet) er en bearbeidelse av Markusgrunnlaget og bygger ikke på nogen selvstendig overlevering. Vi har altså å holde oss utelukkende til Markusperikopen. Med gode grunner viser nu L. at vi her ikke har med noget *påske*måltid å gjøre, slik som det fremstilles i evangeliene (han anser også som sikkert at Jesus blev korsfestet den 14. Nisan, altså den dag da påskelammet blev slaktet om kvelden), men at det var et vanlig måltid, som imidlertid gjennem Jesu ord ved denne anledning fikk en særskilt betydningsfull, uforglemmelig karakter.

Hvad har da Jesus sagt og ment i denne avskjedsstund? Han har gjort den ved et jødisk måltid obligatoriske utdeling av maten og drikken til en *dødslignelse* og antydet at han skulle gi sitt liv som offer for å besegle en *ny pakt* mellem Gud og hans folk. Og i forbindelse med dette har han stillet sin snarlige *gjenkomst* i utsikt. — Denne overlevering, som L. kaller «en av de gamle kvadre, av hvilke pasjonshistorien er sammenføiet», har altså oprinnelig ingen kultisk karakter; den er rett og slett en scene i lidelseshistorien. Men hos *Paulus* møter vi denne overlevering som kultisk tekst: Jesus innstifter den siste kvelden Herremåltidet, kirkens nadverd; og L. mener at når Paulus betegner nadverdordene som en overlevering han har fått av Herren (1 Kor. 11, 23), da gjelder dette i første

linje befalingen om å gjenta avskjedsmåltidet som et kultisk minnemåltid.

Til forskjell fra Lietzmann kommer *K. L. Schmidt* til den opfatning — som jeg for min del finner langt mere usikker — at den eldste overlevering om Jesu siste måltid er bevaret hos Lukas, nemlig (i sterkt stilisert form) i 22, 15. 16. 18, hvor Jesus sier til disiplene at han ikke mer skal spise og drikke med dem (ordet om *påskelammet* beror på omdannelsen, oprinnelig var det bare tale om vanlig mat) før Gudsriket er kommet. Næste gang de samles, skal det altså være i fullendelsen til bordsamfund med den himmelske Messias omgitt av Abraham, Isak og Jakob. — Om sin døds frelsesbetydning har Jesus ikke talt, bare gitt løfte om et snarlig gjensyn i Guds rike.

Denne uroverlevering er så siden blitt fortrengt av en «etiologisk» kultusfortelling, en beretning som skal forklare nadverdens opkomst, dens innstiftelse, og som vi leser i forskjellig utgaver hos Markus, Matteus og Paulus, og også i Lukasteksten, hvor dog uroverleveringen på sett og vis har holdt sig, innleiret i kultusfortellingen. Også S. mener, som alt antydet, at først en senere redaksjon har gjort dette måltid til et påskemåltid. I virkeligheten var det et avskjedsmåltid, og urmenighetens fellesmåltider var siden fyllt av den eskatologiske overbevisning og stemning som Jesu løfte ved avskjeden skapte: «Brødsbrytelsen» i Apostelhistorien var en slags *eskatologisk sakrament,* en foregripelse av det messianske frydemåltid, som var målet for alle de troendes varme lengsel. Orienteringen efter Jesu *dødsoffer,* som Lietzmann vil finne allerede i Jesu ord under avskjedsmåltidet den siste aften, lar altså Schmidt være en følge av det eldste frydemåltids sakramentale utbygning.

*

Utgangspunktet er, som man ser, usikkert, og utviklingen følgelig ugjennemsiktig. Vi ser bare resultatet med nogenlunde klarhet, det som vi kan iaktta i apostelen Paulus' nadverdord i Første Korinterbrev. Her står vi aldeles sikkert ansikt til ansikt med den hellenistiske urkirkes nadverd. På hvilken linje ligger den? Det er hovedspørsmålet.

Likevel behøver vi ikke helt å bortse fra begynnelsen; visse

grunnmotiv kan vi med overveiende sannsynlighet spore i uroverleveringen og gjøre gjeldende for historien: Nadverden har sin oprinnelse i måltidsseden i Jesu disippelsamfund, altså i et *jødisk bordsamfund.* Og den bærende stemning i dette samfund både under Jesu jordeliv og efter hans død var *messiansk-eskatologisk*[1]). I dette jødiske bordsamfunds messiansk-eskatologiske karakter ligger den historiske grunnvold for kirkens nadverd. Nadverden er altså opbygget på umagisk og umystisk grunn: Det er Herren Jesus Krístus, som fremdeles i sin ånd, d. v. s. med sin personlighet, er hos sine disipler, sine troende, når de holder måltid i hans navn inntil han kommer igjen. På dette eldste stadium, urmenighetens «brødsbrytelse»., har vi en rent «evangelisk» nadverd.

Det gjelder også, om Lietzmann har rett med sin andre type, hvor Jesu offerdød og den nye pakt står i midtpunktet. Også her dominerer den historiske personlighet med dens innsats og eskatologiske perspektiv. Men innholdet er her utdypet med *frelsesmysteriet,* som blir aktuelt i måltidet. Vi kan næsten si at vi her har den lutherske nadverdtype fra begynnelsen. Ti frelsesmysteriet, offeret, er helt og holdent knyttet til *den nye pakt,* det nye forhold mellem Gud og hans folk og ikke til nogen mystisk kvalitet hos nadverdelementene.

Men spørsmålet er hvordan det blir når vi kommer til *Paulus.* Her kan man dog vel ikke komme forbi at hellenistisk sakramentmystikk har bemektiget sig kirkens nadverd. Her synes jo dog brødet og vinen å være tenkt som overnaturlige substanser, pneumatisk næring, som gir mottageren en overnaturlig kvalitet — eller forderver ham. Men — ligger *hovedvekten* på dette? Eller er nadverden hos Paulus fremdeles forankret i historien og eskatologien, d. v. s. i Krístuspersonligheten og Herrens personlige forhold til sin kirke? Dette er det religionshistoriske hovedproblem her. Og den som forbiser det

---

[1]) Adskillig taler for at Jesus selv tilla sitt bordsamfund med disiplene en eskatologisk-sakramental karakter; jfr. *Alb. Schweitzer,* Gesch. d. Leben-Jesu-Forschung (1913) s. 420—26; *J. Schousboe,* La messe la plus ancienne i Revue de l'Histoire des Religions 1927, s. 233 ff. — *Johs. Weiss* mener at Jesus likefrem med bevissthet vilde gjøre fellesmåltidet til båndet mellem sig og disiplene og til bærer av disippelsamfundets indre enhet *(koinonia)* i tiden til parusien (kommentar til 1 Kor. s. 257 ff.).

og bare ser hellenistisk sakramentmystikk hos Paulus, han synder mot videnskapens grunnlov: å skille mellem vesentlig og uvesentlig, mellem hovedsak og bisak.

Uten tvil har *Schmidt* rett i at det centrale i Paulus' nadverdtanker er å søke i innstiftelsesperikopen, 1 Kor. 11, 23—26:

«Ti jeg har fått overlevert fra Herren hvad jeg også har overlevert til eder,

at Herren Jesus den natt han blev forrådt, tok et brød, og efter takkebønn brøt det og sa: Dette er mitt legeme som (er) for eder. Gjør dette til mitt minne.

Likeså også begeret efter nadverden og sa: Dette beger (er) den nye pakt ved mitt blod. Gjør dette hver gang I drikker, til mitt minne.

Ti hver gang I eter dette brød og drikker begeret, forkynner I Herrens død inntil han kommer.»

At vi her har en kultisk stilisert tekst, er åpenbart: Begge momentene i handlingen, brødet og begeret, er strengt parallelle og munner ut i den sakrale innstiftelsesformel: «Gjør dette til mitt minne.» Men ellers er det jo *Jesu offerdød* og *den nye pakt* som også her utgjør måltidets åndelige innhold. Paulus står altså i denne hovedsak fullt ut på uroverleveringens grunn.

Nytt og ekte hellenistisk er at han opfatter måltidet som et *minnemåltid.* I de antikke kultussamfunds statutter finner vi stadig formelen «til mitt minne» eller «til minne om....» som utsagn av eller siktende på vedkommende kultus' stifter; denne tenktes da personlig nærværende som vert og bordfelle. Det samme gjelder også minnemåltidene efter privatpersoner på deres dødsdag. Uten tvil har vi her en hellenistisk formel og anskuelse; men den er *kristnet* av Paulus, det viser fortsettelsen: «Hver gang I eter og drikker begeret, forkynner I Herrens død, inntil han kommer.» Det er et gammelt tvistespørsmål mellem eksegetene om denne «forkynnelse» skjer gjennem ordene som uttales ved handlingen, eller gjennem handlingen selv. Altfor betydningsfull er forskjellen mellem disse to muligheter ikke; kanskje er det ikke engang to alternativer men bare to sider av samme sak. Tanken er i alle fall at det som fullbyrdes i det hellige måltid, er en forkynnelse av Kristi død; og dermed tenkes naturligvis ikke på en vanlig misjonsforkyn-

nelse eller på en tom demonstrasjon: I nadverden blir Jesu frelsende offerdød atter en nærværende virkelighet i verden. Det er denne kultiske oplevelse som i den katolske kirke er blitt forgrovet til messeofferet. Minnemåltidet er altså koncentrert om *korset,* den store frelseskjennsgjerning. Sakramentet aktualiserer den historiske åpenbaring. Vi står altså også her på ekte evangelisk grunn.

En annen sak er det om ikke forholdet mellem kultushandlingen og den metafysiske realitet av Paulus har vært opfattet med større sakramental realisme enn i urmenigheten. Han ser visstnok i Herremåltidet en «forkynnelse» under historisk-eskatologisk synspunkt. Men adskillig tyder på at han kjenner en virkelig sakramentmystikk i hellenistik stil. Herrens nærvær i den eldste nadverd var betinget av selve måltidet som totalitet og de dermed forbundne anropelser og bønner; hos Paulus finnes det ord som tyder på forestillingen om realpresens i selve måltidets substanser, brødet og vinen.

Et innblikk i denne tankegang åpner Paulus' ord 1 Kor. 11, 27: «Den som da eter brødet eller drikker Herrens beger uverdig, han pådrar sig følgelig skyld mot Herrens legeme og blod. Man skal først prøve sig selv, og så kan man ete av brødet og drikke av begeret. For den som bare eter og drikker, han eter og drikker dom over sig ved ikke tilbørlig å vurdere legemet. Derfor har dere mange skrale og syke, og adskillige sover dødssøvnen.» — Den uverdige nydelse av Herremåltidet har Paulus skildret v. 20—22, og han kommer tilbake til saken v. 33—34. Hvad han påtaler er, at Herremåltidet spises som ethvert annet måltid uten tanke på hvad det virkelig er: De gjør ikke forskjell på Herrens legeme og blod og vanlig mat. Derfor kommer straffen i form av sykdom og død. De skyldige rammes på kroppen, med hvilken de har misbrukt det hellige. Det kan neppe være nogen tvil om at sammenhengen her har et fysisk aspekt. Det er ikke så bare at mangelen på andakt og sømmelighet straffes; det tenkes på en reaksjon så å si utgående fra det misbrukte hellige stoff.

Her kunde man jo unektelig være fristet til å tale om «magi». Likevel skal man være forsiktig med det og betenke at brødets og vinens hellighet jo i siste linje stammer fra den levende Herre. Snarere kan man kalle det sakramentmystikk, for så

vidt som nadverdens innhold hos Paulus ikke er *bare* korset (selv om det, som i Lutherdommen, er kjernen) men også noget mer. Det ser vi fremfor alt av apostelens uttalelser 1 Kor. 10, hvor han skriver angående de kristnes deltagelse i de hedenske offermåltider: «Derfor, mine kjære, sky avgudsdyrkelsen! Jeg taler jo til folk med vett, tenk selv over hvad jeg sier: Velsignelsesbegeret som vi velsigner, er det ikke samfund med Kristi blod? Brødet som vi bryter, er det ikke samfund med Kristi legeme? Ti ett brød er det, og vi ett legeme, mange som vi er; ti alle har vi del i det ene brødet. Se på det jordiske Israel: Har ikke de som eter offrene samfund med alteret? Hvad vil jeg si med det? At avgudsofferkjøtt er noget, eller at en avgud er noget? Nei, men at det de ofrer, det ofrer de til demoner og en ikke-gud. Men ikke vil jeg at I skal ha samfund med demonene. I kan ikke drikke både Herrens beger og demonenes, I kan ikke ha del både i Herrens bord og demonenes. Eller skal vi uteske Herren? Er vi kanskje sterke enn han?»

Det interessante her er den parallell som Paulus selv drar mellem de hedenske kultusmåltider, de gammeltestamentlige og den kristne nadverd. Det viser at han i nadverden fant noget av den sakramentmystikk som fylte de hedenske offermåltider, og som han personlig kjente fra den jødiske gudstjeneste. Den ene kultiske tilhørighet utesluttet derfor den annen. Hovedordet er «samfund» *(koinonia)*. Offermåltidet gir samfund med guden («alteret»), med demonene. Nydelsen av begeret og brødet gir samfund med Kristi legeme og blod. Og dette «samfund» må på sett og vis være formidlet av selve nadverdelementene, Kristus er i brødet og i vinen. Det ser vi jo klart av v. 17, hvor samfundet mellem de kristne innbyrdes motiveres med at de har del i det ene brød (i hvilket Kristus er, og gjennem hvilket han inntrer i samfund med dem som eter av brødet).

Altså dog kannibalisme? Det spørs om man når alt kommer til alt har mot og lyst til å anvende dette ord i forbindelse med en religiøs personlighet som Paulus. Det er i denne forbindelse ikke betydningsløst at denne «fortæring av gudens kjøtt og blod» skjer i rammen av et *jødisk* familiemåltid («velsignelsesbegeret» var det beger som avsluttet det jødiske måltid; brødsbrytelsen er også jødisk bordsed). Her må man åpen-

bart være meget forsiktig med religionshistoriske slagord. Ikke bare hos religionshistorikere men også hos teologer av den eldre, religionshistorisk betonede skole savner man ofte en slik forsiktighet. *Lietzmann* f. eks. sier: «Måltidet opfattes (hos Paulus) som analogon til hellenistiske minnemåltider efter store avdøde som har stiftet religiøse samfund. Men det blir også følt som offermåltid, i hvis elementer det bor himmelske krefter som geråder den gode til frelse, den uverdige til forderv. Jesu lignelseord (om brødet og legemet o.s.v.) blir til pneumatisk realitet: De troende nyter Herrens legeme og blir derigjennem ett legeme med Herren og sig imellem. Urtidens enkle bordsamfund blir til den mystiske *koinonia.* Elementene blir bærere av Pneuma, som i høitidelig bønn blir kalt ned over dem og inn i dem for å fullbyrde sin mystisk forenende virkning på menigheten og fylle den med hellig ånd» (s. 252). — En så kraftig ensidig karakteristikk av sakramentmystikken hos Paulus nærmer sig i betenkelig grad karikaturen. Lietzmann betoner dog (s. 255 anm.) at Paulus ikke har nogen sakramental interesse; det «sakramentale» eksisterte for lengst i den hellenistiske menighet. Det nye Paulus bringer, er innstillingen på Jesu soningsdød, og den er god paulinsk.

Ennu klarere kommer denne eldre religionshistoriske betraktning frem hos *Johannes Weiss,* som sier: «Gjerne vilde vi vite hvordan Paulus tenkte sig virkningen av måltidet når det nydes i tro og med ærefrykt. Dessverre er det ikke klart sagt (sic!), vi kan bare uttale en formodning. Det ligger nær å anta at Paulus i gjen- og medoplevelsen av Kristi død ser en stadfestelse på og styrkelse av det korsfellesskap med Kristus som jo skal være en grunntone i kristen fromhet. Den som i brød og vin inntrer i samfund med Jesu legeme og blod, han blir dermed på nytt inndradd i den død med Kristus som han oplevde i dåpen, han kjenner på nytt: «Jeg er korsfestet med Kristus». I de korte ordene mangler alt som kan tyde på en opfatning av måltidet som «udødelighetsmedisin». Om Paulus kanskje har kjent noget av dette, på disse to steder sier han intet derom. Videre: Vel blir gjennem måltidet den mystiske forbindelse med Herren ikke bare oplevd men også styrket; likevel mangler her ennu den egentlige sakramentale formel om å ete og drikke Kristi legeme og blod, som kommer til så sterkt uttrykk Joh.

6, 52—59; fremfor alt mangler formelen «ete Kristus». Man kan medgi at hos Paulus alt drar i retning av denne urgamle sakramentforestilling, fortæring av guddommen. Men man må også si at han i det minste ikke har fullbyrdet denne forestilling. Idet han blir stående med sin formulering på denne side av denne linje, viser han mangel på massiv tydelighet og har gitt oss en gåte å løse. Men han gir også samtidig til kjenne at den ytterste tydelighet ikke ligger nær for ham. Han turde ha kjent en sky derfor, en sky som man skulde anerkjenne i stedet for uten differentiering å presse den inn i den almene religionshistoriske modell ved en altfor realistisk tydning.»[1])

De betraktninger som *Weiss* her anstiller, er betegnende for denne generasjon av religionshistorisk teologi med dens uhelbredelige rasjonalisme. Som om Paulus nogensinne skulde kunne tenkes å ha overveiet problemet om Kristi realpresens i nadverdelementene og veket tilbake for en klar løsning av problemet! Denne følelse av skyhet («Scheu») hos Paulus foran sakramentets siste hemmelighet som W. taler om, er et modernt fantasifoster, et produkt av en rasjonalistisk teologis fruktesløse forsøk på å fatte antikk religion.

For ett er sikkert: Forståelsen av hellenistisk sakramentmystikk er hos disse forskere like utvortes mekanisk som deres tolkning av primitiv religion. De tror å blotte denne mystikks røtter og nerver med nogen grovt tiløksede slagord, og — og det er næsten det verste — de drives derved med indre nødvendighet til å snekre sammen en uholdbar apologi for urkristenommen for å redde den fra å bli kompromittert av analogiene med hellenismen.

Hvordan er det i virkeligheten med fortæringen av guden i de hellenistiske mysteriereligionene? Eller med udødelighetsstoffet i disse mysteriers sakramentale måltider? En minutiøs undersøkelse av de kilder som står til vår rådighet er skikket til å fremkalle den sterkeste skepsis mot de vanlige teorier og formuleringer.[2]) Nogen eftertanke burde jo advare mot å til-

---

[1]) *J. Weiss,* Das Urchristentum (1917) s. 509.
[2]) Jfr. *B. Heigl,* Antike Mysterienreligionen und Urchristentum (1932).

legge denne høit dannede tidsalders religiøst bevegede mennesker så barbariske forestillinger som man gjerne gjør.

*

Det kunde nu være fristende å fortsette dette overblikk over urkirkens nadverdtanker med en karakteristikk av *Johannesevangeliet* under dette synspunkt. Men det vilde føre for langt å gå nærmere inn på det. Her skal bare minnes om at nadverdperikopen mangler i det fjerde evangeliums lidelseshistorie, hvor den er erstattet med fortellingen om fottvetningen. Den religiøse rolle som måltidet i avskjedsstunden spiller hos synoptikerne, er hos Johannes overtatt av Jesu avskjedstaler. I stedet er perikopen om bespisningsunderet Joh. 6 utvidet med en tale av Jesus om Menneskesønnen som den rette åndelige næring, som brødet fra himlen. Her har vi de bekjente krasse formuleringer om å ete Menneskesønnens kjøtt og drikke hans blod som betingelse for evig liv, for opvekkelsen på det ytterste dag, for livssamfundet med Kristus.

Siden oldkirken har teologien funnet den Johanneiske kirketypes Herremåltid bakom denne tale. De fleste moderne eksegeter hylder samme mening og ser i Jesu ord Joh. 6 en avvisning av jødiske og hedenske mistolkninger av kirkens nadverd som anthropofagi. Kapernaittene representerer denne misforståelse (6, 52 «Hvorledes kan han gi oss sitt kjøtt å ete?»), og selv disiplene knurrer over den hårde tale. Men de møtes med ordet om Menneskesønnens tilbakevenden til himlen: «Det er ånden som gjør levende, kjøttet gagner intet.» Det er altså en åndelig fortæring av Menneskesønnen i sakramental form, det her siktes til. Men av uttrykkene «ete Menneskesønnens kjøtt og drikke hans blod» (hos Paulus alltid ete brødet og drikke *begeret)* kan vi se at under Joh. 6 ligger en noget massivere sakramentmystikk enn hos Paulus, dog ikke massivere enn at tanken om «himmelbrødet» kan veksle med uttrykket «kjøtt og blod».

*

«Kirkens nadverd og religionshistorien» — denne problemformulering forutsetter at vi i religionshistorien har en fast og klar målestokk, et sikkert sammenligningsmateriale for de ny-

testamentlige tekster. Så er ikke tilfellet. Religionshistorien er i sig selv problematisk. Derfor blir det ingen annen metodisk utvei enn å tolke Det nye testamente ut fra dets egne dominerende grunntanker under forsiktig jevnførelse med jødisk og hellenistisk religion. Da blir nok «sakkunnskapen» stående med sin kannibalisme og magi uten å få avsetning på dem. Og vel er det, om det bare blev forstått i vide kretser også utenfor religionsvidenskapen!

Anton Fridrichsen.

KOMMUNISMEN, UNGDOMMEN OG KRISTENDOMMEN

Av generalsekretær i Verdens kristelige studenterforbund
dr. VISSER 't HOOFT

Kommunismen har i nutiden egentlig bare *en* stor motstader som er den helt jevnbyrdig. Det er ikke bourgeoisiet, som i den nuværende krise bare så altfor tydelig åpenbarer sin indre usikkerhet. Det er heller ikke kristendommen som i sin skjebnessvangre tilknytning til bourgeoisiet og kapitalismen røber at den ikke lenger — eller ennu ikke — våger å leve ut ifra en virkelig tro. Nei det er snarere nasjonalismen, som nu går som en bølge over verden og vinner tilhengere blandt ungdommen i en næsten utrolig grad. I mange land ser vi da også en kamp på liv og død mellem disse to makter. Tyskland og Japan er vel de tydeligste eksempler på det.

Denne motsetning mellem kommunismen og nasjonalismen er et nyttig utgangspunkt når man vil få en riktig forståelse av kommunismen. Den viser oss nemlig på hvilket åndelig plan kommunismen beveger sig. En virkelig kamp kan det bare bli tale om der hvor der konkurreres på samme område. Og det er uten tvil tilfelle her.

Hvad er dette for et område? Det er det område hvor politikk blir til religion, hvor visse menneskelige ordninger blir gjort absolutte, og hvor der derfor opstår krav om at mennesket fullstendig og uforbeholdent gir sig inn under disse ordninger.

Begge bevegelser er i like høi grad revolusjonære og kjemper på den samme front, nemlig mot individualismen og relativismen, slik som disse retninger kommer til uttrykk i det 19. århundredes liberalismen og i det nuværende demokrati.

Begge gir ungdommen løfte om å opfylle dens lengsel efter å innordne sig under et stort hele, efter en kollektiv anonymitet, hvor den enkelte forsvinner i massen.

Vi vil først utvikle dette videre for kommunismens vedkommende og begynne med å gi et overblikk over ungdommens forhold til kommunismen nu for tiden.

La oss først se på Russland. For nogen år siden så det for oss i Vesten ut som om hele det russiske eksperiment bare var et forbigående fenomen som skyldtes at tiden var kommet ut av lave. Og vi var overbevist om at ungdommen ikke vilde la sig fange av dette eksperiment. Nu vet vi bedre beskjed. Vi vet at den russiske ungdom ikke bare stort sett står på revolusjonens side, men at den også med begeistring er med på å bygge op ett nytt kommunistisk samfund. Konsomol-bevegelsen teller millioner av medlemmer. Om man tror at dette høie medlemstall kan forklares ganske enkelt ut fra rent politiske årsaker, viser man bare at man har liten forståelse av ånden i denne bevegelse. En slik enthusiasme, en slik eksplosjon av arbeidslyst og aktivitet, har dypere kilder. En skarp iakttager, Maurice Hindus, sier: «Det er en lykkelig ungdom, kanskje den lykkeligste som finnes. Den er meget selvsikker og meget primitiv, og i den grad overbevist om sin egen overlegenhet, at den betrakter menneskeheten utenom sig (som den forøvrig slett ikke kjenner) som offer for et middelalderlig system. Den ofrer sig, men regner det ikke som noget offer. Den kjenner ingen pliktkonflikter, fordi den bare vet av en plikt: plikten mot revolusjonen. En ung russer skriver: «Ser du solen skinne? Den skinner for oss, bare for oss!» Og en annen utbryter: «Vi vil leve slik at hver nerve, hver muskel, tar del i det store opbygningsarbeide!»

Denne ungdom har mange feil og store mangler, men den vet ikke selv om dem. Den har en usvikelig tro på å få opleve et nytt samfund, et samfund hvor alle skal leve for alle, og hvor der ikke lenger skal være klasser og motsetninger. Noget av den åndelige elektrisitet som er karakteristisk for den våkne russiske ungdom, kan vi få en levende fornemmelse av gjennem følgende linjer fra beretningen om ungdomskongressen i Moskva i 1931:

«Mellem Kaganovitch og Molotoff får vi øie på en mann i feltgrå militærbluse. Vi ser hans ansikt, hans øine og hans knebelsbart. For de tilstedeværende nede i salen er han næsten helt skjult bag presidiet. Larmen i salen stiger veldig. Presi-

diet trer tilbake og Kaganovitch, Molotoff og Stahlin står nu slik at alle kan se dem. Trompetklang! Skrik! Begeistringen når sitt høidepunkt. «Stahlin! Hurra! Leve vår fører Stahlin!» Ukrainernes og Uzbekernes og alle de andre nasjonaliteters stemmer forener sig i det ene begeistringens rop: «Stahlin!» Stahlin står bak Kossareff med senket hode. Han forsøker å holde sig ubemerket. Men alle i salen vil nu i dette øieblikk prente dette ansikt, denne førerens enkle skikkelse i sitt sinn. Hvor lenger vil denne begeistringens storm vare? Hvilke tanker rører sig hos disse tusener? Bifallet blir så brusende at Stahlin ikke vet hvad han skal gjøre. Han tar et skritt frem. Men det bare øker larmen i salen: «Stahlin! Stahlin!»

Begeistringen vokser over alle grenser; det lyder som et kamprop, som en seiersfanfare. «Stahlin!» tordner kongressen. Begeistringen vil ingen ende ta, alles øine er rettet på Stahlin. Ved den minste av hans bevegelser, bryter bifallsstormen løs pany. Stahlin løfter hodet og smiler. Og som en seierrik armée svarer kongressen på sin førers smil med brakende bifall: «Stahlin! Leve føreren for Leninpartiet! Hurra!»

Dette var den store historiske kongress av førere for Leninpartiet og Konsomolen.»

Det er en ungdom som ikke kjenner til arbeidsløshet. Det gjelder jo å skape en ny verden. Bøndene må få oplysning, arbeiderne må få teknisk undervisning. Den anti-religiøse propaganda må organiseres. Man må ta hånd om å forberede det militære forsvar av revolusjonens hjemland. Man må finne nye kunstneriske uttrykk for den revolusjonære ånd. Der finnes arbeidsgrupper, klubber og komiteer i det uendelige. Konsomol, Ossoriachim (finansiell understøttelse for luftflåten og kjemisk utrustning for arméen) antireligiøse stormtropper. Skolen er arbeidsskole, hvor Dalton, Montessuri og andre «propekt»-metoder blir prøvet, den ene efter den andre.

All denne rastløse virksomhet beror på et håp om, ja én kunde næsten si en visshet om,at man er i ferd med å skape et paradis på jorden. Det lønner sig å lide sult og å slite sig ut, når man arbeider mot en ny verden. Livet har en mening.

Der er jo også en ganske annen side ved saken, og vi må også omtale den. Men foreløbig må vi slå fast, at i dette eschatologiske håp er ledermotivet gitt for den russiske ungdoms liv.

Og utenfor Russland?

Det er vel lett å forstå at ungdommen i andre land hører ekkoet av denne enthusiasme og at den mange ganger lar sig fascinere av den. Dette er særlig tilfelle i Øst-Asien. Fra Kina hører vi at studentene like til for kort tid siden har betraktet Bertrand Russel, Tolstoy og Tagore som sine profeter, men nu leses næsten bare Marx, Lenin, Trotsky og Upton Sinclair. Av alle bøker som kom ut i Kina i årene 1928—1930 behandlet 70 pct. sociale spørsmål. Og av disse igjen behandlet 70 pct. marxismen. Der blev oversatt flere bøker fra russisk enn fra noget annet sprog.

Fra Japan kommer lignende beretninger. Skjønt «de farlige tankers bevegelse», som kommunismen kalles der, blir strengt undertrykket av politi og regjering, synes den dog å være meget sterkt organisert i studenterkretser. Under studentenes kamp for selvstyre ved Waseda universitet blev 14 000 streikende studenter anført av en ganske liten gruppe kommunister.

Noget lignende ser vi også i Europa. Også i Norge er det de kommunistiske studenter som gjør sig mest gjeldende i Studentersamfundet.

Og slik kan vi fortsette og nevne salongkommunistene blandt de yngre akademikere i Nord-Amerika, eller den langt alvorligere agitasjon som drives av ungdomsgrupper i Balkanlandene, eller den for alle velkjente krigspsykose blandt ungdommen i de tyske partier.

Det bemerkelsesverdige ved hele denne utvikling er at den tiltrekning kommunismen utøver i mange tilfelle skyldes motiver som er begrunnet ikke i de økonomiske forhold, men bunner i selve livsanskuelsen.

Vi har her å gjøre med en ungdom som krever innordning og disiplin og som har gjennemskuet den indre tomhet i tidligere generasjoners høit lovpriste frihet. «De søker St. Thomas av Aquinas i Lenin, i St. Lenin,» skriver Jean Richard Block. Han har vel rett. Her møter man en virkelig disiplin begrunnet i en total, universel, verdensanskuelse. Her kan man finne svar på alt, også på de siste spørsmål, ti, som den kommunistiske katekismus (av Boecharin) sier: «Det kommunistiske program er svaret på spørsmålet om livets mening.»

Kommunismen er således noget meget mere enn et politisk

parti eller en økonomisk teori. Det er ingen tilfeldighet at Lening arbeidet på utformingen av kommunismen som verdensanskuelse og livsfilosofi nettop i den tid da han var aller mest optatt som statsmann. Her er alt dypt forankret og til det ytterste gjennemtenkt.

Men så kan kommunismen heller ikke bare avfeies som en ødeleggende galskap. Den er snarere en ny tro, en ny eschatologi. Den har en vidtspennende dogmatikk, hvis hovedsatser er at proletariatet er den utvalgte klasse og at der i det kommende samfund ikke skal være nogen klassemotsetning. Praktisk kommer dette til uttrykk i en revolusjon på moralens område, som gjør de tidligere kulturkritiske generasjoners berømte «Umwertung aller Werte» til den rene litterære barnelek. I lys av denne revolusjon blir først alle verdier omvurdert. Og der opstår et nytt hierarki av plikter og bud som krever å bli adlydt kategorisk og ubetinget. Ja, der finnes allerede en kommunistisk puritanisme, en engstelig holden-fast ved den riktige «linje», ved «ideologien». I Russland hersker der idag på ingen måte moralsk tøilesløshet og slapphet. Sterkere enn alt er den revolusjonære moral med dens høieste krav: Underordning av alle personlige interesser under det nye samfunds store felles interesser. Visselig inneholder denne moral også motiver som fra vår side sett synes helt umoralske (f. eks. at hat mot bourgeoisiet ikke bare er tillatt, men er et moralsk krav); men dette skal ikke narre oss til å tro at vi her, som overhode i kommunismen, har å gjøre med noget negativt og ikke med noget positivt.

Hvordan virker så alt dette når det omsettes i hverdagslivet? Vi kan bare peke på den ting, at der opstår et samfund som mere konsekvent enn nogensinne før gjør sig selv til formål. Individet ophører å ha nogen som helst egenverdi. «Vi» opslukker «jeg» og «du», har Schmidhauser uttrykt det. Et brorskap uten brødre. Å leve for sitt eget er forræderi mot fellesskapet, er dødssynd. Ensomhet tåles ikke. Samfundet er evig, det enkelte menneske forgår.

Forherligelsen av samfundet fører til forherligelse av det økonomiske som igjen fører til forherligelse av produksjonen og dens viktigste redskap: maskinen. Russiske aviser, russisk film, russiske lærebøker taler næsten bare om landets industri-

alisering. Man kan bare lese den lærebok om femårsplanen som brukes i alle russiske skoler. Selv ikke da den vesterlandske kapitalisme stod på høiden blev der skrevet med slik stolthet og glede om teknikkens og rasjonaliseringens fremtidsmuligheter. Her overbyr man Henry Ford; ti hvor mennesket selv, naturen og skjønnheten bare eksisterer som funksjoner av samfundet, der er der ikke lenger noget som kan konkurrere med maskinen.

Ut fra dette er det ikke vanskelig å forstå at kommunismen ikke kan stille sig likegyldig til religionen, at den ikke som socialismen kan anse den som en privatsak, men åpent må bekjempe den. Kommunismen har nemlig ingen plass for religionen. Den må drive ut både Gud og avgudene for å stille sin egen gud i deres sted. Her gjelder det alt eller intet. Kommunismens sterkeste våben mot religionen er derfor heller ikke å hule den ut innvendig fra, å angripe den negativt. Nei, den offisielle politikk er å gå positivt til angrep, idet den nye tro forkynnes istedenfor den gamle: «Tidligere sa man at regnet kom fra Gud; nu kan vi snart fremstille det for dere i våre laboratorier.» «Nu behøver vi ikke Gud mere,» sier en bondekone, «for nu har vi Kolchoz», (d. v. s. kooperative selskaper for landbruket). Maskinen blir en ny Ikon. Tidligere hadde man gjerne et Kristusbillede hengende i en nisje med en brennende lampe foran; nu finner vi i steden et portrett av Lenin eller Stahlin. Der finnes kommunistisk barnedåp, kommunistisk bryllup og kommunistisk begravelse. Et slikt angrep er uendelig meget mere virkningsfullt en all propaganda, som bare var anti-religiøs, kunde være. Det har nemlig den fordel at det virker umiddelbart ved synlige og konkrete resultater.

*

Hvorledes skal vi så forholde oss overfor denne gåtefulle, for oss næsten uforståelige verden? Vi kan ikke bare la være å bry oss om den, for den lar ikke være å bry sig om oss. Den blir mere og mere et alvorlig spørsmål til oss, ja en trusel, en utfordring. Nei, lysets barn må i det minste være likeså vise som verdens barn. Når kommunistene har funnet ut, at i trosspørsmål (og det er jo nettop det som det her gjelder om) utretter den rene antiholdning ingenting, ja at den snarere virker mot sin hensikt; så skulde de kristne også lære å forstå det.

Derfor er den gjengse bekjempelse av kommunismen heller ikke først og fremst en kristelig reaksjon, men en reaksjon fra bourgeoisiets side. Man kan se dette av den måte på hvilken den kristelige og økonomiske kritikk av kommunismen blandes sammen. Man kan også se det av den fullstendige mangel på syn for at Gud selv gjennem kommunismen har noget avgjørende å si til hele den kristne kirke.

Nei, vår opgave er meget vanskeligere, den kan ikke avfeies med et lettkjøpt pro eller kontra. Vår opgave er, på den ene side, gjennem kommunismens utfordring til oss å lytte til Guds dom over oss som kristne; og på den annen side å bære vidnesbyrd om at mennesket alene skylder Gud lydighet og ikke samfundet og maskinen.

Vi må derfor *høre,* før vi taler. Vi må endelig engang ta imot denne lærdom av kommunistene: at vi først og fremst har vært «borgerlige» og i annen rekke kristne, og at vi ennu er det. Vi må innrømme at de fleste av de påstander de kommer med om oss som kristne, helt enkelt er sanne. Vi må forstå at Waldemar Gurian har rett når han sier: «Når kommunistene betrakter samfundet og økonomien som det absolutte, uttaler de bare åpent det borgerlige samfunds hemmelige og forborgne verdensanskuelse.» Slik må vi gå inn under dommen og lære å skille skarpt mellem det viktige og riktige i kommunismens krav på den ene side, nemlig når den streber mot et samfund hvor tjeneste for det heles vel er hovedmotivet, og avguderiet i kommunismen på den annen side, når den gjør dette samfund til Leviathan.

Men så må vi også vise at her kan det ikke bli tale om kompromisser, at troen på Gud og troen på en avgud utelukker hinannen, og at menneskene må treffe et valg: enten som træler å tilbe det dennesidige, eller som frie å tilbe Gud.

Da gjelder det ikke lenger perifere spørsmål. Da blir det klart at det gjelder å vekke til avgjørende stillingtagen både i ord og handling. Da gjelder det å vidne i ord og vise i handling, at i denne tid da «Gud omstøter pengevekslernes boder», gjelder det om noget annet og mere for kristenheten enn dens egen trygghet og fred. Da kreves det at vi forstår å tyde tidenes tegn og lar oss kalle av Gud til kamp for en «bedre rettferdighet».

W. A. Visser 't Hooft.

AV DEN FRI TANKES A. B. C.

Av pastor ODD GODAL

Kravet på toleranse kommer undertiden som et nødrop, fylt av en sjels opriktige hunger efter å få være til og å få leve ut hvad der med hellig glød brenner i hans indre. Men kravet på toleranse kan også bli til et gjesp fra en der er overmett og ønsker å få være i fred. Det blir da ropet på det opium som demper sjelens hunger og stenger ute den *ene* tanke, som venter på å få slå ned som et lyn og sette i brand.

Nutildags lar heldigvis ikke så mange mennesker sig døve av toleransens opium. Folk tar ikke lenger ordet helt alvorlig. Det er ikke lenger noget realt som bærer i toleransekravet. Hvem får ikke nu tenke fritt? Kravet møter oss derfor bare som et gjesp fra dem som vil bli liggende igjen og drømme om igjen sine gamle drømmer.

Det virker derfor våkent og friskt når Thomas Bonnevie sender ut sin bok «Av den fri tankes A.B.C.» med mottoet: «Fritänkare jag nämms, det är min heder». Det lyder som en fanfare. Og man blir ennu mer begeistret når det i forordet heter: «Det vilde gå altfor sterkt ut over bokens ærlighet, om den skulde ha vært holdt i en tone, som ikke vilde støte utpreget religiøse menneskers følelser.»

Man går virkelig med forhåpninger til lesningen av høiesterettsdommerens bok. Man venter å finne et tankemessig avklaret og opbygget angrep på kristendommen, som virkelig kunde innby til en fektning, og som kunde utløse noget av den dumpe motstand mot kristendommen som unektelig finnes i vår tid. Men boken blir ingen brandfakkel. Grunnen til at den ikke blir det er rett og slett at den ikke er dyktig nok. De logiske slutninger slår ikke overbevisende ned, og forkynnelsen av den fri tankes evangelium gløder ikke. Forfatteren beveger sig på et sidespor. Han anstrenger sig meget for å få bøiet inn på hovedsporet, for at det skal bli kollisjon. Men det lykkes ikke.

Det virkelige angrep retter han uten å vite det. Det er det angrep som man føler når man blir nødt til å konstatere at dette er den såkalte dannede klasses innstilling ikke bare overfor kristendommen, men overfor livet i sin helhet. Det skulde ikke være et resultat av at prestenes dyktighet er kommet til kort og at deres troskap mot sannheten bare har vært måtelig? Enhver prest bør lese boken, det taler i den en stemme som han trenger å høre.

Boken er allerede grundig behandlet i dagspressen. Og her påvises det hvordan det nettop er dyktigheten det skorter på. Dosent Emil Smith (Tidens Tegn) underkaster den en filosofisk prøve, men skuffes: «Han tar op til løsning alle de erkjennelsesteoretiske og religiøse problemer som filosofer og profeter har grublet over siden tidenes morgen, og da han neppe synes å kjenne et eneste verk i den uendelige litteratur over disse emner (bortsett fra visse lærebøker i dogmatikk), virker hans lille bok som et barns forsøk på å løse cirkelens kvadratur ut fra middelskolens pensum i matematikk.» Magister Ingjald Nissen (Arbeiderbladet) er misfornøiet på grunn av manglende psykologisk innsikt: «— — det er noget maktesløst og hjelpeløst over denne måte å argumentere på. Det er jo morsomt når det har vært påvist at de kristne på grunnlag av generasjonsangivelsene i bibelen har regnet ut at jorden er skapt for 4000 år siden, mens videnskapen har påvist at det her dreier sig om milliarder av lysår. Det er jo helt overbevisende når fritenkerne gjør storslagent narr av jomfrufødselen. Men det er ikke så lett å bli ferdig med slike forestillinger. De uttrykker noget hos mennesket som hviler i sjelens dypeste lag. Når man klargjør sig at tanken om jomfrufødselen symboliserer noget av den uutslukkelige lengsel efter «skyldfrihet», når man forstår at her har en hel rekke av livets viktigste opgaver og problemer, ønsker og engstelighetsfølelser fått et sjelelig uttrykk, begriper man at den innlysende logiske gjendrivelse ikke fører frem. Fritenkernes store mangel er at de i sin tenkning alltid har vært psykologisk naive. Det hører til den fri tenknings A B C at jomfrufødselen er absurd, men hvor den sjelelige sensibilitet er med i spillet, gjelder nettop den sats som fritenkerne har så vanskelig for å forstå: jeg tror fordi det er absurd.

Hvad angår gjendrivelser og beviser, er da boken forsåvidt et slag i luften. Vi kan idag ikke ha stort annen nytte av slike betraktninger enn at de gir oss et billede av den nu forlatte gamle fritenker-innstilling. Boken har historisk interesse.»

En av de få som har latt sig blende av bokens tankeføring er Helge Krog i Dagbladet. Men han nøier sig da også med å referere den og later til å ha lest den uten å sette et eneste prøvende spørsmålstegn i margen. Han hilser den som «en bok som vi ikke har maken til på norsk» og anbefaler den uten videre til usikre og tvilende og til konfirmantens julebord. Helge Krog må være rask og sikker i sin dømmekraft og ungdommens opdragelse og utvikling ligger ham øiensynlig samvittighetsfullt på hjertet.

Thomas Bonnevie hevder fornuftens suverenitet. Alt som ikke kan passes inn under dens område, berøves uten videre eksistens. Dette er gamle ting. Det er jo ikke noget annet menneskene i umindelige tider har arbeidet med enn å legge alt inn under fornuftens herredømme. Men det fellende bevis for at det er nådd foreligger ennu ikke og heller ikke i Bonnevies bok. Vi er også idag nødt til å bøie oss for kjennsgjerninger som er helt fornuftsstridige. Tankens verden er nemlig ikke den hele verden og kan aldri bli det. Tanken skal jo nettop orientere oss i en *foreliggende* verden. Når derfor tanken er sluttet med å spørre og å lytte og anerkjenne noget utenfor den selv og isteden kun vil anerkjenne sig selv og sine egne produkter, da er den stagnert.

Det er denne ombøining av tanken hvorved den kryper inn i sig selv, det er det som er så forstemmende i Bonnevies bok. Forfatteren står på-stedet-marsj og blåser i basun for tenkningens «resultater» eller rettere tankens hjelpemidler. Men han blir stående igjen. De andre må videre for å anvende disse hjelpemidler. Han ligner det menneske som for første gang ser en bil og blir stående og korse sig i stum beundring over dette fenomen. Mens den som vet hvad den skal brukes til, tar den i sin tjeneste og suser avgårde til opgavene som haster.

Forfatteren gjør rent bord med hensyn til kristenhetens Gud. Han feier og renser sitt eget hus for alt det som har med Ham å gjøre, men det fylles straks av de mange guder, og B. blir gående som en from yppersteprest fra det ene alter til det an-

net og tilber sine husguder. Det er nemlig tankemidlene og tankeprinsippene som nu er gjenstand for hans tro. Det gjeveste alter er det som bærer innskriften: Utviklingstanken. B. tror på utviklingen. Han gjør det så rørende og naivt at det virker betagende. Han tror endog på paradis på jorden. «Vi vinner istedet troen på at det står i vår makt selv å gjøre denne grønne jord til et paradis for levende mennesker.» Og ikke bare det, men denne hans tro skal være bygget på viden. «Det er just dette som er stillingen idag, at vår generasjons viden er blitt beriket med nettop slike nye kjensgjerninger som bør gi optimistene rett.» Undres på hvad han gjør med en kjensgjerning som verdenskrigen, hvor menneskets tankens opfinnsomhet og djevelske besatthet gikk i den skjønneste forening, og hvor menneskene på hver side av fronten malte fredens og kjærlighetens gud om til krigsgud.

Bonnevie glemmer eller våger øiensynlig ikke å rette den fri tankes nagende spørsmål mot utviklingsprinsippet selv og spørre: Det skulde ikke være et tankeprodukt som kan være godt til å kjede sammen enkelte fenomener med, men som ellers ikke eier nogen indre gyldighet? Erkjennelsesteoretiske problemer har han løst ved å avskaffe dem.

Et annet alter er reist til årsaksloven, og i tilbedelsen foran dette alter drives han inn i en konsekvent determinisme. Det er en meget opbyggelig tilbedelse, man nyter den simpelthen. Alt blir likesom så «lunt» og «hyggelig» som «åndelige» samtaler over kaffekoppen. For i denne tilbedelse av determinismen avskaffes alle problemer om den fri vilje, om ansvar og skyld og synd. Alt dette er noget som ikke eksisterer.

Men her blir bokens ufrivillige ironi for åpenbar. Den fri vilje eksisterer ikke, men den fri tanke er bokens løsen! Ordet frihet er mange ganger blitt misbrukt, nu blir det sandelig også latterliggjort.

Blandt de mange altere som Bonnevie har reist, vil vi også merke oss et som bærer innskriften: «Jordens kategoriske imperativ.» Forfatteren blir til slutt trett av den kolde logiske behandling. Og det er rimelig nok. Sin menneskenatur tro senker han sig til slutt ned i en mystikk hvor tanken får hvile, og gatens og maskinenes larm og nødens skrik ikke når hen. «Vi skal leve slik at vi er i samklang med naturens høie

«mening» med oss.» Men som tilfelle ofte er, blir denne mystikkens høie mening så høi at den blir tåket, får drømmens vilkårlighet over sig, og har kun interesse som Bonnevies private opfatning av naturens høie mening.

Et kapitel for sig i boken danner opgjøret med teologien. Men heller ikke her rammer hans skyts av den grunn at han ikke later til å vite hvad teologisk tenkning er. Han forstår den teologiske tenkning ut fra sin egen innstilling og tror at den går ut på å bevise Guds eksistens og lodde dybden i tilværelsens mysterier. Det overlater teologien til filosofen og gjerne til hr. Bonnevie, hvis opgaven frister ham. Teologien vil kun tankemessig tilrettelegge sig det som lever i troen på Jesus Kristus. Og hvor logikkens tvangstrøie blir for trang, vil den heller konstatere et «tankekors» enn fornekte en trossannhet. At sådant kan finne sted kommer av at for troen er Gud den sanne virkelighet og ikke min hjernes private lille verden.

Den dag da hr. Bonnevie virkelig vil driste sig til å følge den fri tankes inderste intensjon, nemlig å stille sig *radikalt* spørrende overfor tilværelsen, da vil han virkelig få sine medmennesker i tale, ikke før.

Når man har lest boken, forstår man også hvad han skriver i forordet, at «Beslutningen om å skrive denne bok i virkeligheten blev fattet for mer enn tredve år siden». Den er mer i pakt med 1880-årene enn 1930-årene, og vil sikkert snart hvile blandt sine fedre.

Odd Godal.



FRA DEN NORDISKE TEATERSTRID

TRE ARTIKLER

Marc Connellys billed-spill, Guds grønne enger, har både i Sverige, Finnland og Norge vakt strid. Det er også antatt til opførelse i Kjøbenhavn. I Sverige spilles det i Stockholm, Malmø, Gøteborg og opføres hele landet over av et reisende ensemble. Det vil derfor være av interesse for den nordiske lesekrets som vårt tidsskrift har, å få se et par særpregede synsmåter som er kommet offentlig frem. Pointet i striden er som bekjent at der på scenen fremtrer en prest som i barnas fantasi er lik Vår Herre. Derav har reist sig det store problem om scenisk fremførelse av et gudsbillede.

Red.

I.

EFTER LESNINGEN AV GUDS GRØNNE ENGER

I Aftenposten 11. februar 1933.

Av professor dr. LYDER BRUN

Hvis «Guds grønne enger» på forhånd hadde foreligget i norsk oversettelse — og det i en sprogform som nogenlunde svarte til det neger-amerikansk som stykket er skrevet i — vilde det så være blitt opført på vår første scene eller i det hele på norsk scene? Jeg tror det ikke.

Ikke bare vilde den religiøse protest da være blitt reist med mangedobbelt styrke — og med øket vekt også fordi den da ikke hadde lidt av den svakhet at så mange av de protesterende har protestert ut fra utilstrekkelig kjennskap til stykket. Men selv om vi hos oss ikke har altfor meget av en offentlig opinion til vern om vårt åndelige nivå, vegrer jeg mig ved å tro at tanken om stykkets opførelse da hadde kunnet få så megen støtte i en almindelig mening at den hadde kunnet gjennemføres. Jeg skulde også anta at både tvilen om stykkets

sjelelige sannhet som uttrykk for virkelig negerreligion og spørsmålet om betimeligheten og sømmeligheten av på norsk scene å fremstille et amerikansk syn på negrer og negerreligion som hverken har eller bør ha nogen jordbunn hos oss, da vilde meldt sig med adskillig styrke ikke bare hos enkelte tenkende, men i videre kretser.

Mon ikke stykket i virkeligheten er smuglet inn på oss fordi teksten har vært så vanskelig tilgjengelig og så lite kjent?

Når talen er om et stykkes opførelse, skulde man tro at spørsmålsstillingen måtte være: er opførelsen rettferdiggjort ved saklige grunner? ikke: er stykket så bespottelig at det ikke kan opføres?

Stilles spørsmålet i den første form, må svaret i dette tilfelle bli et avgjort nei. At «Guds grønne enger» litterært og estetisk sett har lite eller intet verd, synes der å være en gledelig enighet om. Og vil nogen meningsberettiget hevde at det har så stort religiøst verd at dets fremførelse av den grunn er ønskelig hos oss?

Man henviser til at stykket gir et interessant billede av negerreligion i Sydstatene. Men bortsett fra om dette billede er sannhet eller karikatur, må man spørre: er det virkelig en opgave for vårt Nationaltheater å demonstrere amerikanske negeres primitive religion, å sette store pengemidler og kunstneriske anstrengelser inn på å få denne negerreligion til å gli ned hos oss, på å gjøre den til en publikumsattraksjon og en inntektskilde for teatret?

Å stille spørsmålet er å besvare det. Og vi trengte en satiriker som med tilbørlig skarphet kunde opvise den blodige ironi som ligger i, at mennesker som til daglig føler sig høit hevet over norsk legmannsreligion og kanskje over evangelisk kristendom overhodet, nu skal innbys til med forståelse å leve sig inn i en karikert negerreligion som ligger dypt, dypt under våre såkalte «mørkemenns» fromhet.

Våre såkalte mørkemenn trenger i dette tilfelle ingen ridderlighet; og det betyr en helt ugrunnet forskyvning, når der i denne sammenheng, tildels endog på en smiskende måte, er blitt appellert til denne egenskap hos teaterledelsen. Der spørres her simpelthen om hvad som er teaterledelsens kunstneriske plikt, og hvad der følger av en skyldig hensyntagen til det kul-

tur- og religionstrin som vårt folk — forhåpentlig — ennu befinner sig på.

At teatret må gjøre visse ofre overfor publikums mindre gode smak og står i en vanskelig konkurranse med kinematografene, er ganske visst så. Men i denne forbindelse å gripe til religion som sensasjonsmidel, burde være utelukket. Hvis det skjer, vil det i høi grad vanskeliggjøre deres stilling som gjerne vilde åpne det norske kristenfolks øine for den betydning som et godt teater kan ha.

Men er da stykket bespottelig? Spørsmålet er mer komplisert enn man i almindelighet synes å være opmerksom på. Ikke bare må der her skjelnes mellem forfatterens hensikt ogstykkets virkning, og mellem dets idéinnhold og dets sceniske fremførelse. Man må også spørre: bespottelig for hvem? For i dypere mening å opfatte det bespottelige må man ha personlig kjenning med det hellige og med *den* hellige. Hvis det bespottelige forståes som det der efter et rummelig skjønn ansees for støtende for andres religiøse følelse, er der ikke meget igjen av det.

Hvad forfatteren angår, vilde det sikkert være uriktig å tillegge ham nogen gudsbespottelig hensikt. En del av bokens løier rammer riktignok indirekte de bibelske fortellinger, men der er grunn til å tro at forfatteren dermed ikke har villet ramme Bibelen, men snarere negrenes naive omgang med den. Og særlig stykkets slutning må efter mitt skjønn gjøre det utvilsomt at bokens tendens absolutt ikke ligger i retning av å drive spott med Gud eller den kristelgie religion i dens nytestamentlige form. Snarere har forfatteren gjennem stykkets slutning på sett og vis villet slå et slag for kristendommens dypeste innhold: budskapet om barmhjertighet gjennem lidelse. Hvad der virker som persiflage over negerreligionen, er vel også nærmest en uvilkårlig refleks av den ringeakt for negrene som er så utbredt i Amerika. Denne stemning må man også ta i betraktning når talen er om den mottagelse stykket har fått der borte.

At stykket på forskjellig vis kan ophjelpes ved opførelsen, forstår man allerede ved lesningen. Det kan skje ved strykning av de verste plattheter, ved å løfte jargongen op i norsk og svensk riksmåls høiere sfære, ved et fantasifullt utstyr, en

vel beregnet regie, ved skuespillerydelser som ligger høiere enn stykket selv, og ved den musikk som uavlatelig toner gjennem stykket, og som ved sin på engang fremmedartede og innsmigrende klang rimeligvis vil være vel skikket til å lamme dømmekraften, særlig hos dem som på forhånd ikke har altfor meget å miste.

Så er skjedd i Sverige; så vil (om fornødent med svensk bistand) formodentlig også kunne skje hos oss. Av interesse blir det å se om man hos oss som i Sverige også vil undskylde opførelsen ved å la en «preken» tre frem på forteppet, med forsikring om at «de evige sannheter» ikke anfektes ved det kommende stykke. Unektelig en forholdsregel som er enestående i Nordens teaterannaler; men efter mitt skjønn lite skikket til å vekke begeistring. Hvilken åndelig myndighet teaterledelsen har til for egen regning å holde en sådan «preken», er ikke oplyst.

Men om det nu ved midler som de nevnte lykkes å bringe det derhen at flertallet av tilskuerne erklærer at de slett ikke finner stykket bespottelig, nogen endog at de har følt sig «opbygget» ved det, eller har funnet sig foranlediget til å avbestille et bord i et danseetablissement efter opførelsen, er så alt vel? Jeg synes ikke det.

Selvfølgelig må man fra religiøst synspunkt være takknemlig for de alvorsinntrykk som kan formidles også gjennem et stykke som dette. Og det ligger i sakens natur at der ikke kan optrekkes nogen grenser for hvad der i en given situasjon kan bli midlet til å kalle religiøse instinkter og tanker tillive eller vekke den etiske bevissthet.

Men det ligger nær å spørre, om ikke den vinning som på den måte kanskje kan nåes hos enkelte, vil kunne bli mere enn opveiet ved store tap på andre konti. Tap gjennem bestyrkelse av den forestilling som mange tilskuere bevisst eller halvbevisst, kanskje næsten ubevisst, på forhånd kommer med: at Gud ikke er nogen virkelighet, men skapt av mennesket i menneskets eget billede; at religion bare er et psykologisk fenomen og de gammeltestamentlige fortellinger eventyr uten dypere gehalt. Og tap gjennem en tilsløret profanasjon av det hellige, som blir dobbelt farlig nettop fordi den ikke tydelig opfattes som profanasjon; eller gjennem innlullen i en kvasireligiøs

«julestjernestemning» hvor alle klare grenser utviskes, også grensen mellem det ophøiede og det banale eller latterlige, og hvor religionen mister den dype grunntone som heter *ærefrykt.*

Jeg ønsker ikke å male fanden på veggen og skal ikke utmale disse tap videre, men blott si at jeg efter lesning av stykket godt kan tenke mig, at den ubespottelige og kvasiopbyggelige virkning som teatret visstnok med alle midler vil bestrebe sig for å fremkalle, fra religiøst synspunkt kan være den skadeligste av alle. Og at det religiøst sett vilde være å foretrekke at stykket virket som den bespottelse det efter sitt innhold er, — ikke blott fordi man da hurtig vilde bli det kvitt, men fordi en slik virkning vilde vidne om et følsomt religiøst alvor og vel også være skikket til å vekke noget av et sådant alvor.

Men er da stykket efter sitt innhold virkelig en bespottelse? Jeg mener ja. På det religions- og kulturnivå hvor vi befinner oss — eller iallfall burde befinne oss —, er den fremstilling av «Gud» som her gis, en faktisk gudsbespottelse. Ikke bare på grunn av visse, særlig støtende enkeltheter, men ved selve helheten.

Det gamle testamente inneholder enkelte fortellinger med en sterkt antropomorfistisk forestilling om Gud. Men grunndraget i den gammeltestamentlige religion er en mektig, for alle tider gyldig forkynnelse av Guds majestet. Er det allerede glemt i vårt land hvorledes Henrik Ibsen levendegjorde ordet: den som ser Jehova dør?

Også i det nye testamente er denne Guds majestet overalt forutsatt; ja det forkynnes her at Gud bor i et lys hvortil ingen kan komme, at han er den som intet menneske har sett eller kan se. Og i vår tid har vi oplevet hvorledes det moderne verdensbillede mektig har utvidet også selve gudsbilledet; vi har i vår tids kristendom og teologi hatt en ny oplevelse av Guds majestet, avstanden mellem Gud og menneskene er blitt levendegjort for oss, kanskje veldigere enn nogensinne før.

Men i «Guds grønne enger» møter vi en «gud» som i virkeligheten kun er et menneske; en skikkelig søndagsskolelærer eller prest, som fremheves som «den enestående» derved at han i motsetning til de andre himmelpersoner som er «utklædt», optrer i en høitidelig menneskelig prestedrakt. Denne person innføres uten videre i de kjente gammeltestamentlige fortellinger

(og i andre, diktede fortellinger, f. eks. fra Guds «kontor») som disse fortellingers og hele verdens «Gud». Han omtaler sig selv som himmelens og jordens skaper, og skaper i 2nen scene Adam, i 3dje scene Eva. Men allerede i 4de scene sier han til Kain efter brodermordet: «Jeg sier ikke du har rett og jeg sier ikke du har urett. Men det sier jeg at var jeg dig, så vilde jeg nu smøre haser til jeg var vel ute av landet. Og det er best, du ser til å gifte dig og slå dig ned og få nogen barn. Det er ingen ting som slik kan få en mann til å glemme sine besværligheter som det å få familie».

Det er ikke mulig her å gi noget billede av dette selsomme sammensurium. Denne gud er i sannhet en gud med lite g, selv om han ganske visst vinner en moralsk seier over den babyloniske sensualisme. La det være nok å nevne at ved stykkets slutning, hvor vi i enhver henseende står ved dets høidepunkt, sitter Gud tankefull i stolen, så full av alvorstanker at han avslår den cigar som Gabriel byr ham. Belært av sin skapning, fremfor alt av profeten Hosea, som allerede lenge har vært hans onde samvittighet, aner han langsomt noget om barmhjertighetens og lidelsens hemmelighet. Det demrer for ham at kanskje Gud selv må lide.

At dette gudsbillede skulde være karakteristisk for tusener av kristne negeres religion, må det være tillatt å betvile. Å rettferdiggjøre dets fremførelse på norsk scene ved at det er en lærerik religionspsykologisk studie over negerreligionen, forekommer mig å være en utflukt.

Hvis det er fantasiløs intellektualisme ikke å kunne sluke dette brygg med opbyggelse, men å reise sig mot det i indre protest, er jeg glad ved å være såpass intellektualistisk. Og hvis det skal være naturlig barnslighet i lykkelig naivitet å følge med her, er jeg glad ved å si med Paulus: «da jeg blev mann, avla jeg det barnslige» og å minnes hans ord: «bli barn i ondskap, men ikke i dømmekraft».

Lyder Brun.

II.

INNTRYKK FRA OPFØRELSEN I GØTEBORG

I Nationen 18. mars 1933.

Av forfatteren KRISTIAN ELSTER

Før jeg selv kjente noget nærmere til Marc *Connelleys* skuespill «Guds grønne enger», tenkte jeg mig at forfatterens hensikt med skuespillet var den å vise negrenes primitive og høist naive opfatning av Bibelens fortellinger — med et sideblikk til oss alle; — er de forestillinger vi gjør oss, og som ennu læres i skoler og kirker mindre naive, mindre barnlige og mindre åpenlyst stridende mot alt vi ellers tenker og mener? Jeg trodde at skuespillet hadde en tendens rettet mot at det gamle testamentes fortellinger fremdeles blev forkynt som en del av vår religion. Vi vilde da ha stått overfor et meget alvorlig skuespill med en bestemt alvorlig tendens, som nok kunde være religiøs, men som dog inneholdt et angrep. Likeså sikkert som jeg selv vilde ha funnet det riktig at et teater gav plass for et slikt skuespill dersom det holdt kunstnerisk mål, likeså naturlig vilde jeg da ha funnet det at anderledes menende tok op kampen mot selve tendensen. Og jeg gad vite om ikke de fleste som kjemper mot stykket, fremdeles tror at det inneholder et slikt hemmelig angrep på religiøse beretninger og forestillinger som det stadig blir vanskeligere og vanskeligere å verne om.

Imidlertid må jeg nu efter å ha sett stykket på Lorensbergsteatern i Gøteborg og oplevd hvordan det virker fra scenen, straks innrømme, at jeg har tatt helt feil av dets tendens. Jeg var ganske på villspor. Det er et religiøst skuespill. Hvad forfatteren har villet si os er dette: Så primitive, så barnlige er negrenes religiøse forestillinger, — men se hvilken religiøs makt det allikevel er i dem! Sagn og eventyr og barnlige tanker og billeder, — men fylt av en levende tro. Stykket er ganske enkelt religiøs forkynnelse. Man skulde tenkt sig at det måtte bli de anti-religiøse som kjempet mot dets opførelse, de religiøse måtte ta imot det som en levende hjelp i en svær tid! Naturligvis kan man drøfte rimeligheten av å tillegge disse naive negre den religiøs-filosofiske tankegang stykket inneholder, — nemlig den at også Gud er gjenstand for utvikling og

det i samarbeide med sine skabninger. Men i dette er det iallfall intet antireligiøst, intet som kan virke krenkende og intet som skulde hindre en opførelse på scenen.

Tilbake står da den innvending, det er teater, det skal foregå på en scene, fremstilles av skuespillere. Det er den gamle seige fordom mot *teatret* som igjen reiser hodet.

*

Det som mer enn noget annet har støtt de mange, er at *Gud* fremstilles på scenen. Man er ellers vel vant til at Gud fremstilles i kunsten, i den bildende kunst som i diktningen, i alvorlig og ophøiet fremstilling og mer spøkefulle former — som i våre folkeeventyr. I eldre tider blev Gud ofte fremført på scenen. *Mysteriet* fremstillet Kristus' lidelseshistorie, — det har holdt sig like til våre dagers religiøse fremstillinger i Oberammergau. I *miraklene* var handlingen tatt direkte fra Bibelen. De hadde mange verdslige, ofte sterkt komiske innslag, stundom med sterke angrep på kirken. Også Gud Fader blev fremstillet i middelalderens mysterier, ja i dette teater var det i teaterarrangementet en fast plass, en slags losje for Gud. Men naturligvis kan det innvendes at disse skuespill vedblev å ha en om enn stadig svakere forbindelse med kirken og gudstjenesten. Minnelser om den slags scenearrangement finner vi i moderne skuespill, hvori Gud fremstilles, f. eks. i «Faust» — hvor Herren forekommer i prologen i himmelen. Guds røst høres i «Det gamle spill om enhver».

Hvad mener man så egentlig med å «fremstille» Gud og med å forarges over det? Ikke ett menneske tror at det er forfatterens, malerens, billedhuggerens eller skuespillerens mening at dette skal være Gud. Alle og enhver vet at det er et menneskelig forsøk på i billede å uttrykke visse menneskelige forestillinger om Gud, et forsøk på i kunstnerisk fremstilling å gi sider av hans vesen, slik vi tenker oss det, hans godhet, hans makt, hans visdom. Ingen har ennu falt på den tanke at Michel Angelos' billede av skaperen skulde være et portrett av Gud. Enhver forstår at maleren har villet gi tilskueren et inntrykk av guddommelig skapende kraft, og det forvirrer ikke begrepene at det sies at det er Gud som er fremstillet. Her har vi nemlig tilpasset vår vane. Men likedan er det naturligvis med

all annen fremstilling, de gir menneskelige forestillinger om Guds vesen, og skuespillet «Guds grønne enger» gir nettop en slik fremstilling av en naiv og from opfatning av Gud, og det eneste som her kan vekke opsikt er det uvante i at det fremstilles på en scene.

I annet hvert hjem i Norden fantes tidligere en avstøpning av Thorvaldsens forgreskede Kristus. Jeg nevner ikke engang de mange forferdelig heslige, ofte skremmende og alt annet enn andaktsvekkende oljetrykk, som man kunde se omkring i hjemmene. La oss holde oss til Thorvaldsens berømte Kristusfigur. Den har stått på hyller, på pianoer, på sokler i all verdens hjem som et billede på en opfatning av Kristus. Barn av disse hjem forskrekkes nu av å skulle se på en scene en naiv og from fremstilling, hvor Gud forekommer, som et billede av menneskers opfatning av ham, — og det skjønt fremstilleren av Gud, hr. Blinckingberg, står i et ganske annet inderlig og religiøst forhold til sin fremstilling av Gud enn Thorvaldsen gjorde til sin.

Marc Connellys skuespill begynner i en søndagsskole. Læreren leser for barna Det gamle testamentes beretninger, og det er de forestillinger barna gjør sig av disse beretninger, som er skuespillets billeder. Forestillingen må ta sitt utgangspunkt i det at det er naive og barnlige billeder som skal fremstilles, og tilskueren skal innstille sitt sinn til det. Knut *Ström* har i sin iscenesettelse på Lorensbergsteatern søkt ennu sterkere å understreke at dette er barns forestillinger ved ikke å slippe søndagsskolen så fort som forfatteren gjør. Det øker det inntrykk som skal være det avgjørende, og som forfatteren i sitt forord har uttrykt slik: «Guds grønne enger» er et forsøk på å fremstille visse sider av en levende religion sett med de troendes egne øine.» Disse søndagsskolescener fikk øket betydning på Lorensbergsteatern derved at læreren blev spilt aldeles nydelig, fromt og rørende, av Ludvig *Gentzel.* Stykkets stemning, både av at det er negrenes primitive, billedsterke opfatning vi får del i, og at det er en virkelig religiøs forestilling, forsterkes ved at de enkelte billeder er bundet sammen av de skjønne og gripende «negro spirituals». Og Knut Ström har meget riktig søkt å overføre noget av rytmen i disse san-

ger til selve optrinene, jeg tror bare det kunde ha vært gjort ennu sterkere og klarere.

Det skal ikke på nogen måte påståes at «Guds grønne enger» er et fullkomment og uklanderlig skuespill. Det har sine svake scener, hvor fantasien ikke er sterk nok og billedene ikke enkle nok. Men det er alltid rent i tonen, det søker ikke falsk effekt. Opførelsen hadde også sine svakheter, det var litt mangel på naturlig liv i de første scenene, men heller ikke i dem var det noget som kunde støte. Den riktige farvekraft i billedene kom først ved fortellingen om Noah. Noah selv spilles meget vakkert og godt av Tore *Lindwall,* men jeg synes det gjerne kunde ha vært mer saft og kraft i spillet.

Helt ypperlig virket fortellingen om Moses. Colbjørn *Knudsen* eide en frisk og naturlig kraft som den unge Moses og en rørende verdighet hvor han får skue inn i det lovede land. Hans spill blev støttet av Torsten *Hillbergs* fine og stillferdige fremstilling av Aron. I billedene av vandringen i ørkenen nådde iscenesettelsen høiest, her bar selve rytmen spillet oppe og samlet inntrykket til en stor helhetsstemning. Virkningsfullt var også billedet «Jerusalem»; hvor det var høihet og kraft over John *Prechts* fremstilling av den unge troende kriger Adam-Hezdrel. Det var i det hele bemerkelsesverdig hvor meget bedre de mannlige roller blev spilt enn de kvinnelige, her var det egentlig bare Anna *Lindahls* som «Kains flicka» som gjorde noget sterkere inntrykk.

Men avgjørende for forestillingens virkning er naturligvis at teatret har en skuespiller som kan spille Vår Herre. Georg *Blinckingberg* eier i sin fremtreden og i sin replikk en enkel og likefrem verdighet og i de avgjørende scener en gammeltestamentlig patos som føles helt naturlig. Hele hans vesen ånder godhet, det er ganske likefrem at slik må barn og barnlige sjeler tenke sig Gud, — i et skjønt og stort og mektig menneskes lignelse. Blinckingberg kan med den største naturlighet tillate sig alt det som støter så mange, når de *hører* om det, — det at Vår Herre går med hatt og stokk, spiser og drikker og røker cigar. Det føier sig ganske naturlig inn i billedet og kan ikke være nogen sundt følende og tenkende til forargelse. Uforlignelig gjennemfører Blinckingberg den siste vanskelige scene, han er ikke lenger den Gud som vredes over

menneskene, han er barmhjertighetens Gud som vet han selv må lide om han gjennem lidelsen skal frelse menneskene. Det var en så stor og ophøiet makt i Blinckingbergs spill, en så sterk og inderlig forkynnelse, at det er mig aldeles ufattelig at ikke hver eneste som ser ham blir dypt og alvorlig grepet. Det er så langt fra å virke blasfemisk eller anstøtelig, tvertimot, det er sikkert meget lenge siden at man i kunsten som i livet har stått overfor en forkynnelse så vesentlig og utpreget religiøs, så egnet til å røre ved alle sinn.

Kristian Elster.

III.

EFTER OPFØRELSEN I MALMØ

Intervju-uttalelse av biskop dr. GUSTAF AULÉN

Skådespelet har, tycks det mig, fått ett särdeles värdigt uppförande, som på bästa sätt tillvaratagit styckets möjligheter — och med lätt hand glidit över dess svagheter. Charmen ligger i naiviteten och denna blev också vederbörligen accentuerad. Det vanskliga i skådespelet ligger däri att naiviteten korsas av en halvt «religionsfilosofisk» spekulation om gudsbildens förvandling, som delvis är nog så tvivleaktig.

En alldeles särskild eloge bör ges åt det sätt, på vilket den musikaliska inramningen — så viktig för det hela — framträdde.

— På senere spørsmål om det som har vært kjernepunktet i striden om stykket, uttaler biskopen:

Det vore *ett uppenbart mistag* om man ville säga, att det *verkligen* är Gud själv, Herren, som man söker framställa på scenen. Det kan därför icke heller vara rimligt att på denna grund förklara stycket för blasfemiskt.

KRISTUS ELLER KAOS

Inntrykk fra studenterkonferansen i Edinburgh.

Av stud. theol. KÅRE EIDE

Assembly Hall of the Church of Scotland — 2000 studenter fra alle himmelstrøk, av alle slags raser, nasjonaliteter og konfesjoner — det lå spenning i luften med engang, da konferansens chairman, dr. Gilbert Russell, satte møtet den første konferansedag. De store engelske Quadrennial Conferences opleves sjelden av mere enn en studentergenerasjon av gangen, derfor blir konferansen en korsvei og en prøve for alle de delegerte. Kan studenterbevegelsen utrette noget? Kan en så heterogen masse samarbeide? Vil det ikke gå utover det centralt kristelige? Studentene samles med store forventninger, men også med kritiske forbehold. Det var noget nøkternt, saklig og stillferdig over denne konferanse, som gjorde et sterkt inntrykk på oss skandinaver.

*

Det var ikke den kristne enhet som var konferansen hovedtema, men en kunde merke enheten som en sterk understrøm og en stilltiende forutsetning. Vi fra de mange forskjellige kirker kan vanskelig stable nogen ytre enhet på benene. Vi kan også vanskelig, hvad man jo skulde tro, få nogen direkte indre enhet i stand. Lutherske kristne vil aldri kunde komme bort fra rettferdiggjørelsen ved troen alene. Reformerte kristne er mer behersket av sin predestinasjonstanke, de har sitt sterke kall til praktisk arbeide, de har en mere realistisk og håndgripelig opfatning av «the Kingdom of God.» Greskortodokse kristne har sin sakramentale mystikk som volder oss svære vanskeligheter når vi vil forstå den til bunns. Det kan jo lyde merkelig, efter dette å snakke om Kristi kirkes enhet. Men

slik har Gud latt sitt ord virke i verden. Slik har Gud formet de forskjellige rasers lynne. Enhver kristen overbevisning er en skapning av Guds ord som virker i verden. Der *er* virkelig en enhet, ti Guds ord melder: Jesus Kristus er igår og idag den samme, ja til evig tid. Og Gud har gitt sin kirke den Hellige Ånd. Ikke som en selsom hjertebanken i samvær med mange mennesker, og noget meget forskjellig fra Schillers:

«Seid umschlungen, Millionen,
diesen Kuss, der ganzen Welt.»

Men kirken har den Hellige Ånd. Det gir oss lov til å samarbeide, den gir oss troen på Kristi kirke over hele verden.

*

«Krise» var i den grad et hovedord ved konferansen, at man kunde frykte for at den truende glose næsten skulde miste sin valør. Eller at man forså sig på den økonomiske og politiske verdenskrise, og gjorde kristendommen avhengig av om verden slapp igjennem denne. Er verdenskrisen også kristendommens krise?

Den kultur- og det samfundssystem som nu knaker i alle sine sammenføininger, er jo skapt av det «kristne» Europa. Denne kulturs siste og ypperste frukter synes å være at den har ført krig inn på alle områder i en tid da man trenger fred og samarbeide. Først hadde vi verdenskrigen, nu har vi handelskrigen. De kapitalistiske formål synes høit hevet over ethvert krav om menneskelig lykke og rettferdighet. Arbeidsløshet og rasjonalisering gjør det vanskeligere og vanskeligere for den eiendomsløse klasse å oprettholde et eksistensminimum. På den annen side er overproduksjon den store fare — verden råder over et produksjonsapparat av så gigantisk kapasitet at man ikke kan utnytte det. Det er den europeiske civilisasjons siste frukter. De er ikke av særlig «kristelig» karakter. Man kunde jo påvise den moderne kapitalismes psykologiske røtter i den engelsk-amerikanske puritanisme. Men det egentlig tragiske nu er at kirken er blitt bundet til og i høi grad har opsuget en bourgoismessig tankegang. Den har endog etablert *en status-quo-teologi.* (Visser t' Hoofts utt.) Dypt i mange kristnes hjerter ligger bourgoisgiften, strevet efter personlig sikkerhet,

ønsket om en behagelig tilværelse uten heroismens vågemot. Den store opgave for oss nu er ikke å kristne verden, men *å kristne kristendommen,* (Visser t' Hooft.) D. v. s.: å kristne kristne menneskers borgerlige mentalitet og livsførsel.

*

Ganske opsiktsvekkende var det å legge merke til den radikale, pacifistiske og delvis socialistiske samfundsånd som hersket på konferansen, og som gav sig uttrykk i hyppige applauser, og åpne spørsmål efter foredragene. I gruppediskusjonen hørte man ofte uttrykk som «en kristen kommunisme.» En ung mann trakk meget hånlig på skuldrene, da jeg spurte efter hans mening om den engelske liberalisme. Den berømte angelsaksiske optimisme og fremskrittstro syntes å ha fått et knekk. En stor del av studentene så frem mot det socialistiske samfund som det næste trinn i utviklingen. Ellers var stemningen uviss og famlende. Man merket både lyst og vilje til et nytt samfund, men situasjonens tragedie ligger i at det er så vanskelig å komme løs, vanskelig å fri kristendommen ut av verdens favntak.

*

Ved siden av kommunismen står nu *nasjonalismen* som den bevegelse som i mange land er mest fylt av religiøse lidenskaper. Nasjonalismen holder på å bli det nye store kjetteri, Vestens pseudoreligion. I den nye nasjonalisme har man opdaget «das Wunder der Eigentümlichkeit.» Rasen, nasjonen skal søke tilbake til sin egen genius, til ærefrykt for rasens iboende kraft. Men nasjonalismen er behersket av frykt. Hele verdensfloken er en studie i fryktens og redselens psykologi. Nasjonalismen er som idé ikke stor nok til at den kan bringe Europa fred. Det er også tvilsomt om nogen av de nuværende stormakter har nogen imperial misjon å utføre. (Dr. Kullmann).

*

En rekke dyktige talere behandlet i kveldsforedragene mere opbyggelige emner, og vi fikk her kjennskap til den typisk anglikanske forkynnelse, praktisk rettet og vel psykologisk

orientert. I de mektige engelske hymner som blev sunget ved morgenandakten i St. Giles' cathedral, klang det igjen noget av det engelske kampmot. Livet er en kamp for Kristus, Gud er den mektige Herre, som bor i et lys intet urent øie kan tåle å se. Eiendommelig var det også å legge merke til hvordan en salme rett og slett kunde inneholde lovprisning av et dogme, f. eks. treenigheten. Der var i de engelske salmer lite av den lyriske følelse som vi i Norge har fått inn i vår salmebok. Lovprisning og kamptone var det mest fremtredende i «The Hymns of the Kingdom.» Vi har i Norge funnet lite plass for den monumentale og praktfulle lovsang i kirken, våre salmer tar mest sikte på den alvorlige personlige appell.

*

Vi blev i Edinburgh stillet ansikt til ansikt med den vanskelige verden vi er satt inn i. Men vi blev derved også stillet overfor den levende Gud. Verdens dype nød blir oss en ny mektig åpenbaring av Gud. Vår stilling som kristelig verdensbevegelse er ikke lett. Vi ligner, som en av talerne over mellemfolkelige spørsmål uttalte, forfatteren som ikke kan få sitt skuespill opført.

Det er vår tro at Kristus kan redde verden ut av kaos. Men vi vet ikke om Kristus vil redde *denne* verden, *denne* kulturepoke, *denne* syndige slekt. Klart blev det for oss at vårt håp ligger og må ligge utenfor verden. Vår Gud er hverken sikkerhetslåsen på borgersamfundet, eller en Gud som kan bortforklares ved kommunistisk teori. Vår Gud er en fortærende ild. Han er den som har verden i sin hånd. Han kan kanskje redde dens lykke, men vi kan ikke se han skulde ha nogen grunn til det. Det måtte da være for Kristi skyld, for Sønnens skyld som steg ned for å bære våre byrder.

Kåre Eide.



EN KIRKES BEKJENNELSE

Prestene i Altona i Tyskland sendte i begynnelsen av dette år ut et flyveblad hvori de bekjenner sin holdning i den brogede politiske situasjon. Bekjennelsen har sin interesse som et vidnesbyrd om hvilket standpunkt tyske prester og man kan vel også si menigheter inntar i denne for kirken så vanskelige tid i Tyskland. Flyvebladet bærer titelen: Altonaprestenes ord og bekjennelse i anledning nøden og forvirringen i det offentlige liv.

Vi gjengir innledning og artikkel 1 og 3.

Artiklene er undertegnet av samtlige prester i Altona.

Red.

Misforholdene i det offentlige liv er så åpenbare at ingen lenger kan overse dem. Det er kastet ut mange planer og gitt mange løfter, men derved er ingen hjelp gitt.

Nu begynner man å spørre efter kirken. Disse spørsmål møter vi såvel hos kirkens motstandere som blandt dem som anerkjenner den. Det gis mennesker som bare ønsker materiell hjelp av kirken. Andre søker i den en forbundsfelle i den politiske kamp. Den ene venter av den velsignelse og rettferdiggjørelse av sine politiske handlinger, den annen å opnå dens begeistring.

Kirken kan ikke tilfredsstille nogen av disse ønsker. Den har mer enn nogensinne til opgave å skjerpe samvittighetene og forkynne evangeliet. Siden kirken blir spurt, vil vi som dens tjenere svare. Vi kan ikke lenger forsvare å være tilbakeholdne, ti vårt folks velferd og den evige frelse avhenger av at de mennesker som nu lever i nød, av kirken blir sagt Guds ord og at det blir hørt og trodd av dem.

Ved dette ord blir det åpenbart hvordan staten, partiene og de enkelte har ødelagt den ordning som Gud har villet og satt op. Guds ord kaller enhver tilbake til den plass som tilkommer ham, og skaper således den første forutsetning for velferd. Men vi tror, at ordet om den rette orden er gitt oss i den hel-

lige skrift. Om vi ikke kan opheve nøden, så kan vi dog, idet vi står sammen i nøden, vise folket den tjeneste at vi sier dette ord om den rette orden.

Om kirken.

Vi tror, lærer og bekjenner, at kirken er den flokk som er kallet ved Guds skapende ord og hvor Kristus virkelig er nærværende. Fra den hellige skrift kommer dette Guds evige ord derved at det forkynnes ved mennesker. Det dreier sig ikke om en verden for sig, men om vår verden, og fødsel og død, om ekteskap og familie, erhverv og kall i teknikk og handel, stat og partier — om alle ting som menneskene lever i. Guds ord gjør klart at vi i disse ting ikke lever rett og ikke kan leve rett, skjønt vi skulde det. Men det lover også at på tross av vår avmakt skal Guds velde helliggjøres i disse ting.

Hvor dette ord bryter inn i det daglige liv, blir hørt og trodd av menneskene, der er kirken. De mennesker som blir kalt til denne flokk og lar sig si dette ord og tror det, er visselig ikke bedre enn andre mennesker. Men de erkjenner Guds dom over sin urettferdighet og tror tillike på den forjettelse at Gud for Kristi skyld ved tilgivelsen er denne urettferdighet overmektig. I denne tro er de rettferdiggjort.

I Guds ord og i denne kalte flokk av mennesker er den levende Kristus også nærværende i vår tid. Selv om bare den troende er forvisset om dette, og det ikke kan bli noget sansbart, så er Kristus i dette sitt nærvær kirkens makt. Derfor kan kirken hverken bestemmes eller bæres av stat, partier, videnskap eller nogen slags verdensanskuelse. Den er ingen underdanig og nettop derved alles tjener. Således må ordet fremmes av oss.

Enhver som derfor på romersk vis forestiller sig kirken som en organisasjon, eller anskuer Guds kirke eller frikirke som en sådan, han har ennu ikke forstått hvad kirke er. På den annen side er organisasjonen heller ikke verdiløs. Den skal bli æret og aktet fordi Guds forbarmelse har vært mektig i den og dens historie. Den som vil kirken, må også ville dens organisasjon. Ti den har fått i opdrag av Gud å peke på det under at Gud taler også idag.

Den må stadig forbedre denne organisasjon. Den må tilpasses efter folkets eiendommelighet og tidens krav. Men av forkynnelsen må ikke derved noget opgis eller skyves tilside.

Vi tar avstand fra alle som innskrenker kirken til bestemte klasser eller lag i folket. Kirken er for alle og ordet henvender sig til alle partier og befolkningslag.

Hvis nogen ved militær-, stats- eller partifester bare vil bruke kirken til å kaste glans omkring festen, misbruker man kirken. Får kirken slike opdrag, har den intet annet å forkynne enn dom og forgjettelse, og vel å merke ikke for de andre, men for dem som er tilstede.

Den som av presten venter å høre at han skal forfekte et bestemt økonomisk system, forsvare krig eller fred, militarisme eller antimilitarisme — den som forlanger av presten at han ubetinget skal prise heltedøden for fedrelandet som en salig død, — den forleder ham til å svikte den Herre Kristus og hans forløsningsverk.

Enhver som kun vil ha kirken som et middel til å bevare religionen for folket, han forgår sig mot Guds ære. Kirken er også en opdragermakt, men bare av den grunn at den må opdra til å høre ordet.

Enhver som vil underordne kirken og dens forkynnelse under en politisk makt, gjør dermed den politiske makt til en mot kristendommen fiendtlig religion.

Om staten.

Vi tror, lærer og bekjenner at staten er skapt av Gud.

På grunn av synden må en mektig vilje ordne det felles liv som Gud har skapt oss til. Denne mektige vilje er efter Guds ordning staten. Det tilfaller den å skaffe rum for den enkeltes livs trang uten at han derved fortrenger en annens liv.

Ikke staten som tanke, men alene den bestående stat foreligger ved Guds skapermakt. Det gis ingen statsform, som man kan kalle den eneste rette.

Statene, statsformene og øvrighetene opstår ifølge Guds vilje, den ene til hjelp, den annen til skade — helt bortsett fra om de behager oss.

Derav følger ikke at vi enkelt skal la oss drive med. Det er

ikke galt, men tvertom en plikt alltid å strebe mot den statsform, den ordning av det økonomiske og folkelige liv, som svarer til de aktuelle krav. Guds bud gjør ikke udyktig til politisk innsats, men gjøre oss tvertom dyktige til «å søke stadens vel». Jer. 29, 7.

Hvis vi derved kommer i motsetning til den bestående øvrighet, så må vi stå til ansvar for Guds domstol og øvrighetens sverd. Vi er kalt til lydighet mot øvrigheten. Men hvis det tilfelle inntrer at øvrigheten selv handler mot «stadens vel», da må enhver avgjøre når øieblikket er kommet da man må adlyde Gud mer enn mennesker.

Hvis statsmakten ingen autoritet har, så er den selv skyld i det. Den har av Gud fått rett til å skaffe sig respekt ved makt, og plikt til ved positiv ydelse å erhverve sig autoritet. Undersåttene har ingen grunn til å glede sig over en svak øvrighet. De kan bare til skade for sig selv leve i autoritetsløse tilstander, og må sette alt inn på at øvrigheten blir æret og styrket. Vi forkaster den lære som sier at staten hviler på en «contrat social». Enhver som taler så, vet ikke at det er Gud som gjennem staten forføier over oss.

Vi forkaster enhver forgudelse av staten. Når staten opkaster sig til herre over samvittighetene, blir den antikristelig.

Staten kan aldri si hvad der er Guds bud til den enkelte i de tilfeller som foreligger for ham. Når den derfor griper inn i den enkeltes liv, må den ha denne begrensning av sin makt for øie.

EIT ORD I SAMTALEN UM AGNUS DEI

Av høgskulestyrar NILS SIVERTSEN

Eg vil gjerne få lov å segja hr. sokneprest Severinsen min beste takk for den interessen han hev synt for dei spursmål som reiser seg i samanheng med det gamle kvadet Agnus Dei. Han stanar serleg ved den kyrkjelege dansen i millomalderen, og hev der rett sterke innvendingar.

No kan det vel henda at motsetningi ikkje er so djuptgåande som det kan sjå ut til. Dei døme på fiendskap mot dans ved kyrkjeleg fest som hr. Severinsen fører fram, syner berre so mykje meir inngåande enn mitt stykke, at slik dans hev vore i bruk. Eg må då gå ut ifrå at det ikkje er usemje um det.

Ein ting ser det ut til at hr. Severinsen ikkje kan gå med på: at kyrkja sjølv hev teke inn slik dans som led i festane. Han hev berre funne blåe fiendskapen mot den kyrkjelege dansen.

Og eg er då og merksam på at der truleg hev vore kyrkjemenn som hev stride imot då han kom inn. Og at det kom ei tid da han mange stader laut fylgja dei liturgiske skodespeli ut or kyrkja og burt frå kyrkjegardane.

Professor Liestøl segjer og at «prestar og bispar banna det nye».

Og hjå H. Wiers Jensen, Norvegia Sakra 1921, kjem det og fram, at heile seden med liturgiske skodespel gjekk i forfall. At dei miste sitt store barnlege einfelde og til slutt vart drivne burt frå kyrkjone her i Norden.

Kyrkjesogegranskaren sokneprest Ivar Welle er inne på spursmålet i si kyrkjehistorie I, side 163. Og eg skynar det so at han meiner den kyrkjelege dansen var røynleg nok, og at synet på han var ulikt, sume kyrkjemenn var med, andre imot. Hr. Welle hev vore so venleg å gje meg kjennskap til nokon av dei kjeldone han serleg styd si framstelling til, og eg trur nok dei stadfester dette heilt avgjerande. Soleis heiter det i den katolske «Dictionaire d' archeologie Cretienne et de liturgie» av Cabrol og Leclercq (1920): «Den folkeskikk å dansa inne i kyrkjone på visse festdagar hev halde seg tvers igjenom millomalderen like til den nyaste tid.»

Dette kjem og fram i eit stort verk um Spania av Davillier og Doré. (På dansk ved Carl Brun 1878). Der fins det ei framstelling um dette emnet som fortel um dans i og ved kyrkjone ved visse festar frå tidleg millomalder heilt til våre dagar.

Alle dei som eg veit hev fortalt um den gamle kyrkjelege dansen, går ut ifrå at han er oldkyrkjeleg. Sume meiner at han er komen frå gresk sedvane og kan ha rot i gamal heiden kultus. Andre vil sjå jødisk tempeldans som fyrebilete. I alle fall vert forsvaret ført med å dra fram ei rekkje bibelske døme, heilt frå mosebøkene til Lukas 15.

Um Chrysostomus hev havt med dans i sine liturgiske påskedrama kan eg ikkje segja noko um. Men når det heiter hjå St. Basilius: «Der gives ingen større lykke på jorden end at efterligne englenes himmelske dans» — (Etter «Spania» — dansk utg), so må det vera rimeleg å tru at kyrkjemenn i millomalderen som hev set den kyrkjelege dansen som eit verdfullt moment i dei kristelege høgtidene, hev kjent seg i trygg samanheng med oldkyrkja.

Eg er merksam på — likeins som Ivar Welle — at det fans både kyrkjefedrar og kyrkjemøte som uttala seg imot dans i kyrkjone. Men det kan ikkje ha ført til at seden i det heile og store hev skift um. Men det kan ha ført til den striden imot kyrkjeleg dans som og hr. Severinsen hev gjort merksam på.

Stridsspursmålet her er vel det: «Hev kyrkja sjølv teke inn dansen som led i festane»? Til det svarar eg ja. Og eg finn det so sterkt stadfest at eg vågar å beda hr. Severinsen sikta ein gong til og sjå endå nøgjare etter um «landet ligger» på ein prikk der han hev kartlagt det.

Eg lyt få lov å spørja hven andre det kan vera enn kyrkja sjølv som hev forma ut liturgi og sedvanar til kyrkjelege høgtider? Kven andre enn kyrkja sine eigne førarar og hovdingar kan det vera som hev havt høve til å setja dansen inn i kyrkjelege festar? —

Eg kan ikkje segja stort um postillane i millomalderen. Eg kjenner diverre berre ein: Gamal Norsk Homiliebok. Utgjeve av Unger 1864. Og det er ikkje noko stort verk, berre 230 sidor. Men det hev ein fyrenum i denne samtalen um Agnus Dei. Det er frå same land, og truleg noko nær frå same tid noko ut i 12te årh. Det vantar slett ikkje på at Homiliebok nemner synder med namn; rett som det er kjem det heile listor yver slikt som kristne menneske bør halda seg ifrå. Men det fins ikkje eit vondt ord um dans eller leik. Dette er no berre *ein* postill. Men det er no ein postill frå millomalderen. Og so fins det då i alle fall *ein* som ikkje hev «frygtelige historier til skræk og advarsel». — Og so er då hr. Severinsens *alle* eit litt for sterkt ord.

No kan det vel henda at biletet av dansen i Ørslev-kapellet kan vera tenkt til åtvaring. Men sjølvsagt er vel heller ikkje det. Var det so, då kjem det for meg at vi kunde venta å få sjå den lettlynde, gudlause prinsessa og mor hennar, og ikkje «gode danemænd og danekvinder». Men som prov for at dans i kyrkjor hev vore i bruk, må det vera fyrste klasse.

— Men likevel — det er det hr. Severinsen segjer um folkevisone (etter Hans Kinck) som ber bod um synsmåtar som eg tykkjer det må vera grunn til å reisa alvorleg motmæle imot. Denne tunge domen yver folkevisone kan eg ikkje på nokon måte finna rett eller rimeleg.

Det fans vel lauslynde visor då som no. Men rett mange av dei visone vi eig frå millomalderen ber sterke vitnemål um innslag av klår og sterk etisk kristeleg ånd. — Og då flest alle dei er dansevisor, må det vera grunn til å tru at det er dei som er dikta til og brukt ved dei kristelege festane.

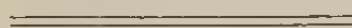
Kan det vera nokon rimeleg grunn til å tru at biskopar og prestar i millomalderen skulde la det gå so laust fyre seg i og ved kyrkjone at det vart tolt lauslynde og usømelege visor ved kristelege festar? Er det so, då tilstår eg gjerne at eg hev eit heilt rangt bilete av dei kyrkjehovdingane i millomalderen som eg tykkjest ha vunne nokon kjennskap til. So lenge til eg vert yvertydd, vil eg tru at dei hadde vilje og evne til å skilja millom salmar og lauslynde visor då som no.

Truleg er det vel so at då dei liturgiske skodespel miste sitt djupe barnlege einfelde i sein millomalder og laut ut frå kyrkjone og burt frå kyrkjegardane, so fylgde dansen med ut, som han hadde fylgt dei inn. Men at han i si tid hev vore ei form for kristeleg fest i Norderlandi som andre stader i kristenheimen, det er vel rimeleg å tru.

Og kanskje fins det minningar etter han langt upp i tidene her i landet og. Hjå Peter Dass tykkjest ei skimta ein dans på kyrkjebakken. Og den gamle seden at brudelydar dansa ei stund på kyrkjebakken, hev halde seg sume stader upp imot våre dagar.

Det fins visst eit og anna her som enno er verd eit granskararbeid.

Nils Sivertsen.



NOTIS

ØVERLANDSSAKEN

Også for de ikke-norske lesere vil det være av kulturhistorisk interesse å se enkelte av aktstykkene i saken om dikteren Øverlands gudsbespottelse.

Ytringene kom frem i et foredrag i Studentersamfundet i Oslo (kommunistisk farvet). Straffesak efter paragrafen om forhånelse av religionen blev beordret anlagt av riksadvokaten. Flere prester uttalte sig i avisene *imot* at man påkalte rettens vern for det hellige.

De særlig påklagede ytringer var disse:

«Gud er et vesen, som i utvortes henseender ligner oss. Vi er skapt i hans billede. Han er en mann, han har meget hår og især skjegg, han har nese og munn og tarmkanal, tror jeg da, og for alt hvad jeg vet om ham, har han vel også kjønnsorganer. Eller kanskje han ikke har det.»

— — —

«Siden skal vi ete Guds legeme og drikke hans blod.

Denne vemmelige, kannibalske magi praktiseres den dag idag. Men kan man bekvemme sig til å delta i den, da er man frelst. Da kan man tillate sig nær sagt hvilkensomhelst skjendighet, bare man ber til Gud efterpå. Bare man tror og er døpt.»

— — —

«På grunn av nevrotiske vanskeligheter hos kirkefedrene blev imidlertid den kristne gudetirade forfusket, moren blev skjøvet til side, og man opfant et underlig surrogat, som man kalte «den hellig ånd».

Det katolske billede av «den hellige familie» gjør identifikasjonsprosessen lettere, og det styrker de libidinøse (de erotiske) bånd mellem menneskebarnet og hans guddommelige foreldre.»

— Tiltalte hadde engagert som sine «sakkyndige» professor i religionshistorie *Wilh. Schencke* og professor i psykologi *Harald Schjelderup.*

Efter de samstemmende avisreferater er deres erklæringer gjengitt slik:

Forsvareren (kommunisten adv. Emil Stang) spør professor Schencke:

Er det almindelig at troende tenker sig Gud som et menneske?

Professoren: Ja. De fleste tenker sig vel Gud som en gammel mann.

Forsv.: Er Øverlands videre tankegang om tarmkanaler o. s. v. i strid med den kristne lære?

Prof.: Nei, *det er en konsekvens,* men man går jo sjelden så langt. (Morgenbladets referat.)

Til Øverlands bemerkninger om nadverden uttalte den sakkyndige hr. Schencke. (Dagbladets referat.)

Når Øverland betegner nadverden som en kannibalsk magi, så stemmer det faktisk med religionsvidenskapelig forskning. Det er faktisk en helt korrekt gjengivelse Øverland har gitt av utviklingen, ingen blasfemisk flåsethet.

Professor *Harald Schjelderup* redegjør for nadverdens oprinnelse og hans konklusjon er at Øverland har rett når han kaller nadverden en slags magi. Man kan også betegne den som kannibalsk. Mesteparten av verdens kannibalisme foregår ikke som folk tror av ernæringshensyn, — kannibaler spiser et medmenneske for å skaffe sig hans *egenskaper.* Og nettop noget av det er det jo som ligger i den kirkelige handling med brødet og vinen som symboliserer Jesu legeme og blod.

*

Ved lagrettens kjennelse blev anklagede *frifunnet.* Der er neppe hos nogen meningsberettiget tvil om at denne frifinnelse var helt lovstridig, men den er inappellabel.

Likesom der er mange kristne som beklaget hele saksanlegget, så er der også mange som ser den i sig selv meningsløse frifinnelse som en fordel for kirken. Hvis Øverland var blitt dømt, vilde han blitt en hero og han vilde straks gått videre i sine utfordringer — drapert med et Giordano-Bruno-gevant. Ved at hans fremtidige sport nu er blitt ufarlig og gratis for ham selv, er han herefter henvist til en lettkjøpt artistrolle.

Et spørsmål for sig er det om rettskulturen kan tåle bruken av «sakkyndige» som ikke er opnevnt uavhengig av partene, men som tvert imot er utsøkt av den ene part i dens interesse fordi man på forhånd omtrent vet hvad de vil si.

Da der ingen «sakkyndige» var opnevnt av det offentlige, kom partstalsmennene til også å uttale sig om hvad motparten — den kristne menighet — føler og tenker i sitt innerste gudsliv.

Tilføielse.

Idet dette hefte går i pressen kommer den oplysning at professorene Schencke og Schjelderup virkelig var *offentlig opnevnt* som sakkyndige i Øverlands-saken, men efter å være utpekt dertil av hr. Øverlands advokat. For rettskulturen blir fenomenet derved enn mer merkverdig.

De to sakkyndige finner til avisene å burde oplyse at de avgav sine uttalelser i retten «efter beste overbevisning som videnskapsmenn, uten noget hensyn til om de støttet hr. Øverland eller ikke.» Dette bør ingen betvile. Men begge var utsett til hvervet av hr. Øverland og måtte vite hvad dette betød. Hvordan kan forøvrig hr. Schencke «som videnskapsmann» oplyse noget som helst om hvordan nutidens kristne mennesker «forestiller sig» Gud?

Red.

LITTERATUR

To bøker om sjelesorg.

Om sjelesorg. Av dr. med. *Hjalmar Helweg*, overlæge ved Oringe asyl, Sjælland. Seks forelæsninger holdte for præster og teologiske studerende i Kjøbenhavn og Upsala. — Kbhvn. H. Hagerups forlag 1932. — (176 s. kr. 5,00).

Det er riktig som forfatteren sier i forordet at dette er overlæge H. J. Schous emner og stoff om igjen, også med uundgåelige repetisjoner, — men at øinene som her ser er adskillig anderledes innstillet enn Schous! Helweg er menneskelig-medisinsk hvor Schou er kristen-menneskelig-medisinsk. Felles er de to nervelæger om en hjertedannet og åndelig høikultivert måte å tale og skrive på. De må åpenbart ha en viss gemyttets likhet, for der er ting i stilen og i fremstillingens dypere løp, hvor den ene uvilkårlig bringer en til å tenke på den annen. Lesningen av Helwegs bok går glatt og fremstillingen virker både så eggende til motsigelse og så forsonende ved sin fine avstemthet, at det gir liv å lese boken.

Blandt de dissenser jeg for min part hadde lyst til å anmelde, skal jeg nøie mig med å nevne følgende fire:

1. Boken handler ikke om «sjelesorg» men om psykoterapi, om «sinns-kur» og fremfor alt om *diagnose*. Hele fremstillingen er medisinsk-psykisk. Man burde imidlertid nu snart lære at der er forskjell på psyke og — sjel. Det blir tydelig når Helweg sier at sjel hos ham betyr «innbegrepet av de psykiske funksjoner — altså *kun* (uthevet her) sådanne fenomener som tanke, følelse, stemning o.s.v.» Det lille ord «kun» røber at Helweg selv er opmerksom på at der kanskje er noget annet, og *mer* — og er dette ikke da nettop «sjel», den sjel som trenger sjelesorg? — Imidlertid viser denne innvending også frem til en stor verdi ved boken: Helweg hjelper oss til *diagnose* av menneskesinn. Hvor viktig dette er, fremgår av Helwegs egne ord: prestene tror de kan gi sig til å kurere straks (efter en generell resept) uten å ha bemøiet sig med diagnose — og derav kommer de mest fatale feil.

2. Helweg er fanget av den moderne konstitusjonslære (Kretschmer) og fremhever stadig at man «ikke må gå imot den individuelle konstitusjon». Dette naturgrunnlag må vi bare respektere og la være å ville rette på. — Her er sannhet og ensidighet blandet farlig sammen. Skal man først nevne dette forhold, så må man — særlig i en slik bok! — gå nærmere inn på det og si *hvad* det er som ikke kan forandres. Derved kommer da en ny og stor opgave frem som nettop skulde være pedagogikkens og sjelesorgens, ja terapiens

også!, nemlig å peke på de muligheter til kontroll, beherskelse og ny-organisasjon som dog enhver normal konstitusjon har, ja som også er tilstede hos visse sinnssyke (kfr. Helwegs egen bok om Grundtvigs sinnssykdom s. 108). Dette er nok streifet et par steder, men det kommer så aldeles til kort. En ren kapitulasjon overfor «konstitusjonspreget» er desto farligere fordi Helweg ikke synes være klar over at Kretschmer har begått en elementær feil i sin bruk av ordet *karakter* i denne forbindelse, en bruk som ikke en gang hans nærmeste medarbeidere (f. eks. von Rohden) anerkjenner. Det er ikke god medisin å gjøre karakter til noget naturbundet som bare har å leve sig ut efter sitt «anlegg». Dette vet Helweg godt, — det merker man nok — men han har latt det tre i skyggen så at mange vil savne veiledning til en sund vurdering.

3. Det er et uheldig valgt forum når Helweg i en slik bok blander inn det homoseksuelle problem på en slik måte at det må egge til sterk motsigelse. Både her og i spørsmålet om masturbasjonen synes jeg Helwegs etikk er altfor meget bestemt av en blott «anerkjennelse av det faktiske». Han kunde dessuten med fordel ha innført Kretschmers uttrykk om de «homo-erotiske» til å få frem en overmåte viktig forskjell mellem blott (ofte ubevisst) dragning til samme kjønn, og så den grove utlevelse av homoseksualitet. — Ellers er Helwegs ord i dette kapitel efter mitt skjønn så alvorlige og så fint fremført, at de tross den stundom for oss andre noget utfordrende overlegenhet i tonen, er vel egnet til å virke som en tankesurdeig i oss. Vi er ikke ferdige med dette problem bare ved å vise det fra oss med avsky.

4. Min vesentligste innvending gjelder bruken av ordet «religiøst anlegg», og påvisningen av at der finnes mange mennesker som *mangler* anlegg for religion. Til dette skal jeg her foreløbig bare nevne at jeg anser Helwegs definisjon av religion for å være altfor uklar eller skjev. Men sin definisjon av sjel som *kun* et psykisk apparat, har Helweg igrunnen avskåret sig fra å kunne definere religion. Derfor kan han forfalle til en setning som den at de for logikken absurde *forestillinger* «nødvendigvis må utgjøre kjernen(?) i all religion». Det manglende religiøse anlegg består da i muligheten for en hel del intellektuelle til å kunne «akseptere de religiøse forestillinger». Dette er ikke god psykologi.

— Nu ser det ut som om opposisjonen er det vesentlige for mig. Men det er det ikke. Man blir bare så optatt nettop av de punkter hvor man mener å finne feilsyn hos en så verdifull forfatter. Der er et ord av Kierkegaard som man minnes under lesningen av Helweg: «Det at være læge, er selv at ville lide.» Gjennem all Helwegs tankegang merker man med-lidelsen. Derfor blir man så varm og kjenner sig så ærbødig overfor forfatteren. Men det er ikke *bare* ved å lide at lægen læger, det er også ved å anvise en vei. Presters feil har nu vært at de var for raske til å ville vise den rette vei og for optatte herav til å gi med-lidelsen den rette plass. Derfor er Helwegs bok og tone for oss så verdifull.

Eivind Berggrav.

Sjelesorg. Av *Arne Fjelbu.* Gyldendal. Norsk forlag. 1933. 236 s.

Det er et glædeligt tidens tegn, at en norsk præst skriver en bog om sjælesorg. Der hører mod til den slags opgaver. Og selvom forsøget ikke er lykkedes helt — hvor skulde det kunde være anderledes, naar forbilleder totalt mangler — saa betænker kritiken sig paa at aflive glæden.

Alene indledningen stimulerer nervelægen til at føle sig glædeligt overrasket. Der staar virkelig følgende: «Folk i sjelelig nød foretrekker idag iallfall innenfor den protestantiske kirke lægen fremfor presten. — Men når presten distanseres som sjelesørger er det i høi grad prestens egen skyld, han har ikke maktet å møte menneskers rop efter sjelesorg. — Kirkens fremtid henger imidlertid sammen med at presten igjen blir sjelesørger.»

Bogen behandler saa i korte træk sjælesorgen hos legemligt og sjæleligt syge samt hos sunde med specielt henblik paa intellektuelle og emotionelle religiøse vanskeligheder, sjælesorgens maal, sjælesørgerens personlighed, psykoanalysen, problemet sygdom og synd, lidelsens gaade m. m. Alt set fra den kristne sjælesørgers side, alias præstens. Det er præsten, som taler til andre præster; men ligesaafuldt er det den kristne broder, der taler til andre kristne brødre, hvis næstes sindstilstand ligger dem haardt paa sinde.

Lad mig sige det straks: Bogen har betaget mig stærkt. Klar, varmhjertet, intensiv i sin boren efter at *forstaa* mennesker, frygtløs i sin tale om kirkens mangler, gennemgaaende velorientert i lægeligt-psykologiske spørgsmaal og med centralt kristeligt sigte: Lyt til menneskers tale, før du selv taler! Ti stille og forstaa! Sæt dig paa samme bænk, som den lidende! Glem ikke legements krav, ja tvang! Tag dig tid! Individualiser! Lær af lægen og sociologen, men vær bestandig præst. Ikke psykoterapeut, men kristen sjælesørger! — Saadan omtrent er tilraabene, og lige netop det samme har vi andre prøvet at sige til præsterne, omend ikke saa direkte og saa personligt henrevet, som her.

Nu et par kritiske bemærkninger:

Sjælesørgeren maa være fri for neurotiske og infantile træk, skriver forf. — Ja og nei! Min erfaring viser, at unge assistentlæger duer ikke til at blive nervelæger, hvis de ikke har en lille rem af huden — blot en antydning! De robuste mangler indfølingsevne. Glad og munter skal man være, siger forf. Javel. Men skulderklap hører ikke med til sjælesorg. Den stille vemod er hverken skadelig eller undgaaelig. Medlidenhed er med-lidelse.

«Præsten maa ikke suggere bevist.» Hvorfor ikke, kære hr. pastor? Det er aldeles uundgaaelige. Al paavirkning beror mere eller mindre paa suggestion. Han maa ikke kvaksalvere. Han maa kende sin begrænsning — saavelsom lægen. Det er sandt. Men en viis mand anvender suggestion saavelsom paavirkning af den klare bevidsthed. Gudstjenesten anvender suggestion. Taleren anvender suggestion. Hvorfor da ikke sjælesørgeren? Og med klart overlæg — men med kritik.

Præsten maa helst træffes i sin kirke, staar der. Denne tanke er fremført ogsaa fra dansk side, men aldrig diskuteret. Er det brændselsspørgsmaalet eller de lukkede kirker det er galt med? Vanskeligst er det med venteværelset, thi der burde være mange, der ventede paa at tale med præsten. Skriftemaalet kan vi aldeles ikke undvære saalidtsom den personlige tilsigelse af syndsforladelsen. Der er sjælelig hygiejne i dette foruden de religiøse værdier.

I behandlingen af de legemlige sygdomme findes et par smaafejl, der maa rettes i 2' udgave. Perniciøs anæmi er ikke en dødelig sygdom. (Leverbehandling m. m.). Morbus Basedowii skal ingenlunde altid opereres.

Præsten bør, synes jeg, aldrig sige til en syg, at han skal dø uden i Forvejen at have talt med lægen om prognosen.

Afsnittet om sindssygdom er præget af andenhaandsviden. Det vilde være naturligt her at angive kilderne, særlig hvor teksten er næsten ordrette citater fra andre bøger. Det er forkert, at neuroserne er overvejende sjæleligt betingede. Tendensen blandt sagkyndige gaar i modsat retning, nemlig at der oftest er et organisk grundlag. Forf. er her altfor psykoanalytisk og for lidet medicinsk indstillet. Det er altid pinligt, at se en præst diskutere sygdomsaarsager, thi hvad basis har han for at udrede difficile neurologiske problemer? Rigtigt er det, at neuroser kan opstaa p. gr. af utilfredsstillet religiøsitet, men at mangel paa religiøsitet er aarsag til de fleste neuroser (pg. 110) er rent ud sagt nonsens. En saadan lære er direkte skadelig ogsaa for kirken, og den mangler al støtte i empirien.

Maa jeg derimod anbefale alle præster at læse afsnittet om seksuelle konflikter. Det er fortræffeligt. Paa en rationel maade imødegaar forf. her overlæge Helwegs efter min mening altfor stærke betoning af masturbationens «naturlighed». Og dog sætter det sjælesørgeren ned paa samme bænk som de ca. 90 pct. af vore unge. Hvor har kirken her store synder paa samvittigheden.

Sidste halvdel af bogen om behandling af tvivl og anfægtelser hos raske mennesker burde anmeldes af en præst. En læge kan kun udtale sin beundring og takke for belæring. Navnlig er afsnittet om Barthianisme og om Determinisme forbavsende træffende: Vi er tindrendre fri, men dog helt afhængige af Gud. Vi baserer ikke vor salighed paa vore oplevelser, og dog maa ethvert troende kristent menneske — ogsaa en Barthianer — psykologisk set have en primær religiøs oplevelse. Saa velgørende arbejdsmodigt dette er, og skrevet ud af livet selv. Det er altsaa endnu i 1933 noget stort og festligt at være præst i den lutherske folkekirke. Vi trænger undertiden, vi lægmænd, til at høre det.

Alt i alt en enestaaende bog i en trang tid. Den burde gjøres til obligatorisk læsning i det theologiske fakultet og bør læses ogsaa af kristne læger i Danmark og Norge. Lad den blive grundlag for studiekredse mellem medicinske og theologiske studenter. Det vil fremme samarbejdet mellem præst og læge, som vi meget bør tilstræbe.

Saa faar vi vel engang en skan-

dinavisk haandbog i sjælesorg. Men den maa skrives af præster og læger i forening og helst af specialister paa de forskjellige omraader.

H. I. Schou.

Andakt.

Et ord av *Fenelon* om andakt: «Et par enfoldige ord, fulle av Guds ånd, er en fordulgt manna; man glemmer ordene; men de virker i det skjulte; sjelen nærer sig av dem og blir styrket.» Mange av dem som av erfaring forstår slike ord, synes at det er så vanskelig å finne passende andakts-*bøker*. Vi er imidlertid så forskjellige, vi mennesker, det er ikke alltid lett å anbefale til andre de bøker man selv er blitt glad i. Allikevel vil jeg her prøve å nevne tre.

En andaktsbok skal være av evigheten; derfor er de helt gamle ofte bedre enn de halvt gamle; men den skal også gi oss evigheten *idag*, og derfor må der være noget av gjensidig sjelskontakt mellem taleren og tilhøreren. Det sinn, hvis billede er hjorten, den urolig søkende, vil finne velsignelse hos Stockholms-presten *Källander*. Han har først en liten samling som heter: *För själens vård* (143 sider, utk. på Diakonistyrelsens förlag 1931). Det er oprinnelig radio-taler. Ingen andaktsbok fra nyere tid har gitt mig så meget. Källander har en egen evne til å gjøre sig ett med de små — og la Kristi kraft bli stor. Han svinger ikke utenom de centrale ting; han tar dem heller ikke med fordi de er foreskrevne nødvendigheter; han *kommer til dem*. Han personliggjør så meget av det som for mange er blitt obligat.

Det som her er sagt gjelder også den siste prekensamlingen hans: «Et Enda» (418 sider, samme forlag 1931). Andakt og tanke følges så inderlig hele tiden, at vi ofte kommer i hu Fenelons foran citerte ord når vi har vært hos Källander.

Fenelons ord er ellers hentet fra hans «*Kristliga råd och betraktelser*» — samlet i sin tid av Ernest Naville og nu oversatt til svensk av Anna Bohlin (samme forlag som de andre, 1930, 148 sider). Fenelons råd er ofte gitt i brev, de er gitt til een bestemt person; men de løfter sig den dag idag almengyldig over århundrers støv. De blir som personlige venner for en, hvor forståelsen er forenet med kildeveld av frimodighet og styrke.

Eivind Berggrav.

Duel. Roman av *Rondal Fangen*. Bind 1—2, tils. 429 sider. Norsk Gyldendal, Oslo 1932.

Folk imellem hører man si om denne boken: der er for meget av refleksjoner og monologer i siste del — første er storartet og spennende. — Dette er sant, men det viser en gal forståelse. Det som Fangen *vil* med boken, kunde ikke være nådd ved bare handling. (Har vi ikke i det hele vennet oss alt for meget til det «spennende», så at vi forlanger *drama* også i det episke?).Refleksjonene i Fangens bok er ikke forfatter-snakk i en mellemakt, men en nødvendig form for hovedpersonenes *selvutfoldelse*. Det må da de fleste begripe når de er nådd til slutten.

Boken er et opgjør hvor vi får se helt inn til motivene, og bak det subjektive rager op det ubrytelige,

det evige. Der er ikke bare duell mellem mennesker, men mellem mennesker og det overordnede.

Menneskene selv er levende og klare, skikkelsene *står*. Avveksling er der nok av; der er alltid fylde i Ronald Fangens romaner. Og fordi han vil forstå menneskene, og ikke bare skyve nogen rare skjebner frem, blir lesningen bidrag til menneskekunnskap og selvransaking.

Eivind Berggrav.

Fagre nye verden av *Aldous Huxley.* — Oversatt av H. Oppenheim og Henning Kehler. Vilh. Hansens forlag, Kjøbenhavn 1932.

Boken er en fremtidsfantasi-roman som spiller i «året *632 efter Ford* (eller *Freud* som han av en eller annen uforklarlig grunn kalte sig når der var tale om psykologiske spørsmål); den er brilliant skrevet og høist interessant hvis man er nogenlunde inne i den senere tids biologiske og fysiologiske eksperimenter og uttrykkssett. Kontrapunkts forfatter viser sig her som en bitende ironiker overfor den modern-radikale idioti som gjemmer sig bak floskelen om å «leve videnskapelig-naturlig». Det er dels den russiske familieløshet han lar utfolde sig: mødre og hjem eksisterer ikke, alle barn blir kunstig opalet i store flasker efter at ut-opererte ovarier har levert de nødvendige egg; det er en skam å føde barn, det er en skjendsel å være «mor». O. s. v. Dessuten er det den nyere endokrine kjertel-lære og fysiologiske eksperimenter ellers som leverer stoff til en flott utkleknings-praksis, og så dertil psykoanalyse og suggestion fra spebarnsalderen av. Alvoret i denne løsslupne ironi ligger deri at Huxley faktisk avslører hvor det *konsekvent* må føre hen med denne «videnskapelig-naturlige» og materialistisk-sociale linje som nu spøker i så mange sinn. Alle *læger* vil lese boken under stadige latterutbrudd.

Eivind Berggrav.

Olav Aukrust av *Inge Krokann.* Norske folkeskrifter nr. 79. Noregs ungdomslag og Studentmållaget.

Denne lille boken (100 sider) gled stille og beskjedent inn på bokmarkedet i anledning av 50 årsdagen for Aukrust's fødsel. Aukrust —Krokann, selve sammenstillingen av disse to navn gir boken rett til å bli folkeeie.

Aukrust's profil trer klarere og klarere frem i norsk bevissthet. Han eier krefter og rikdommer som har vekst i sig. Selv om han nu er død, så har han ennu ikke talt ferdig. Derfor er det ikke noget anstrengt over minnefestene for ham. Det er han selv som får det til å leve omkring sig. Og vi trenger å *høre* ham, ikke la ham bli gjenstand for «plasering» for så å la ham gli inn i historien.

Men hans diktning er så særpreget at vi trenger en *innføring.* Det ernettop det Krokann har gitt oss. Hans personlige kjennskap, hans dype, opriktige hengivenhet overfor Aukrust's diktning, hans ydmyke innfølingsevne og fremfor alt fordi han selv er tendt av den samme ildgnist, gjør det naturlig for ham å skrive en bok som blir av den art at Aukrust selv kommer til orde.

Boken er knapp, men K. har fått med utrolig meget, og det har

fremfor alt lykkedes ham å føre oss på en stille og fin måte hen til terskelen av Aukrust's diktertempel og la oss få se noget av dets eiendommelige mettede fylde av skjønnhet og tankerikdom og høre noget av den forkynnerrøst som lyder derinne.

Vi føres gjennem hans Hades' år op på Himmelvarden, vi får gjennemgått Hamar i Hellom og Norske terningar. Og perspektivet inn i det bygdenorske åpnes for oss. Og nettop gjennem å lodde dybden her fornemmer vi realiteten i talen om det norske i dets særpreg og kraft. Og paradoksalt nok er det her han griper enheten i vår sønderspittede og stridbare nasjon. Aukrust renonserer på de nivellerende normalbestrebelser og finner enheten, det norske simpelthen, ved å lytte til og leve sig inn i det særpregede, det skapende i bygdens indre liv.

Til slutt stanser så Krokann foran Solrenning'ens glød, der hvor alt hos Aukrust prøves i hellig ild for enten å fortæres eller lutres til gull. Og det kan skje fordi han ikke blir stående ved å forfekte ideer men lar alle ting bli til virkelighet gjennem *menneskets* lidelse og kamp.

Krokann's behandling av det religiøse hos Aukrust trenger avklaring, likeså vil det være av interesse og betydning å få en mer inngående behandling av det visjonære drag hos ham. Men dette og meget annet kommer vel senere i en ny og større bok om Aukrust. For Krokann betyr vel denne lille bok kun forarbeidet til «Boka um Aukrust».

Odd Godal.

Redaktørens adresse: Tromsø.
Redaksjonssekretær: pastor *Odd Godal,* adr. Underhaugsveien 13, Oslo.